
3 1761 09701759 4

APOLLÔN OU DIONYSOS

Ce volume a été déposé au ministère de l'intérieur (section de la librairie) en février 1905.

DU MÊME AUTEUR A LA MÊME LIBRAIRIE

La Philosophie de l'impérialisme. — I. **Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique.** Un vol. in-8° .... 8 fr.

Littérature et Morale dans le parti socialiste allemand. Essais. Un vol. in-18.. 3 fr. 50

Études sur Ferdinand Lassalle, fondateur du parti socialiste allemand. Un vol. in-8°.. 7 fr. 50

(Couronné par l'Académie française, prix Marcellin Guérin.)

CHEZ L. STAACKMANN, LEIPZIG

Peter Rosegger und die Steirische Volksseele. Traduit par J.-B. Semmig. Un vol. in-12.................................... 3 marcks

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 6175.

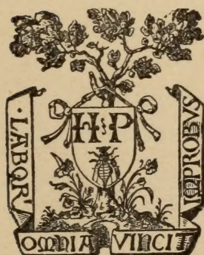
LA PHILOSOPHIE DE L'IMPÉRIALISME. — II.

APOLLÔN OU DIONYSOS

ÉTUDE CRITIQUE SUR FRÉDÉRIC NIETZSCHE ET L'UTILITARISME IMPÉRIALISTE

PAR

ERNEST SEILLIÈRE



PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE, — 6e

1905



INTRODUCTION

LES ORIGINES APOLLINIENNES
DE L'UTILITARISME IMPÉRIALISTE

I

UTILITARISME SÉLECTIONNISTE OU UTILITARISME IMPÉRIALISTE ?

De Darwin à Nietzche, tel est le titre du livre le plus intéressant peut-être qu'ait produit jusqu'ici l'exégèse nietzschéenne. Aux yeux du D[r] Tille, auteur de cette étude, le nouveau Zarathoustra marque un pas de géant sur la voie de la morale évolutionniste et réalise un immense progrès sur les utilitaires anglais (dont sa prédication est issue par réaction) en ce qu'il substitue à la tendance humanitaire, démocratique et chrétienne, toujours prépondérante outre-Manche dans le cœur des positivistes les plus intrépides, une formule nettement sélectionniste. Pour le plus grand profit des générations

futures, le prophète de l'Engadine aurait heureusement cessé de s'hypnotiser sur le bonheur présent de la race humaine, afin de placer au premier rang parmi ses préoccupations l'avenir physique et intellectuel de ses disciples. En un mot, sur le plat « utilitarisme du bonheur » *(Gluecksutilitarismus)* que les continuateurs anglais ou allemands de Darwin n'avait point cessé de prôner, à l'exemple des Bentham et des Malthus, Nietzsche aurait puissamment contribué à faire triompher enfin l'utilitarisme sélectionniste (1).

Cette thèse, soutenue avec autant d'érudition que de talent, nous paraît pécher à deux titres divers : pour poser un idéal moral difficilement réalisable, et pour prêter à Nietzsche des tendances qui ne sont qu'exceptionnellement siennes. Peut-on parler en général d'utilitarisme sélectionniste, et, à propos de Nietzsche en particulier, n'est-il pas préférable de voir son mérite et son titre à durer dans l'esquisse, d'ailleurs insuffisante, qu'il a tentée parfois d'un utilitarisme impérialiste?

Tout d'abord, il n'est permis de parler d'utilitarisme sélectionniste que dans un sens assez restreint. Si, comme semble le faire M. Tille, on entend par ce terme la préparation, au prix des plus grands sacrifices pour le temps présent, d'un surhomme proprement darwinien — c'est-à-dire beaucoup plus précis et cohérent que le surhomme nietzschéen — d'une créature de

(1) M. Tille dit ordinairement : utilitarisme évolutionniste. Mais ce dernier adjectif exprime insuffisamment sa pensée, qui est darwinienne extrême et spécifiquement sélectionniste.

l'avenir mieux pourvue que nous sous tous les rapports, on a posé un noble et séduisant idéal devant l'activité humaine. Mais, précisément parce que son « désintéressement » fait la noblesse de cet idéal, il touche à la sphère du mysticisme et de la religion : nous ne saurions accepter pour lui le nom d'utilitarisme, qui serait une contradiction dans les termes. L'utilitarisme est, par définition, la recherche de l'intérêt bien entendu; autrement dit, de la plus grande somme de bonheur pour le cours de notre existence probable : il ne diffère nos jouissances que pour les mieux assurer. — Or, qu'importe, en vérité, le sort des générations lointaines à quiconque, après avoir dépassé la sphère de l'instinct pur, s'est débarrassé par surcroît de toute illusion métaphysique, a cessé de craindre la colère des âmes des ancêtres, de considérer le clan ou la race comme un être vivant, menaçant, qui exige de ses fils la continuation de son existence. « Après nous le déluge », telle est trop souvent la philosophie du matérialisme conséquent et de l'individualisme moderne. C'est certes le point faible de la morale utilitaire que le souci des générations à venir, loin qu'un sélectionnisme à longues prévisions puisse facilement se greffer sur une pareille disposition mentale. Dans la préparation de demain comme en bien d'autres choses, nous vivons encore sur des survivances, sur le capital de désintéressement instinctif et d'ailleurs plus apparent que réel qui fut accumulé par les longs siècles de l'existence du clan continué par la famille. Il en est ainsi, par exemple, quand nous son-

geons à la gloire ou au déshonneur posthume : considérations qui commencent à baisser de prix aux yeux de nos empressés jouisseurs.

Est-ce à dire que la tendance utilitaire (et la Morale du Contrat, son expression) soient radicalement incapables d'assurer l'avenir et le progrès de l'espèce? Nous ne le pensons point. Mais leur action ne peut s'exercer que par l'intermédiaire de la génération prochaine, à laquelle se restreindra nécessairement le souci utilitaire de la précédente. En effet, même dans le cas où les perspectives humaines s'arrêtent à la mort de l'individu, l'intérêt bien entendu conseille encore à ce dernier d'assurer la sécurité, le bien-être, le sourire de sa vieillesse en plaçant la génération prochaine, les futurs représentants et défenseurs du groupe, dans les meilleures conditions physiques et morales, afin qu'ils exercent au mieux de la sorte, sous la direction de l'expérience et de la sagesse paternelles, la défensive et l'offensive nécessaires à toute organisation vivante (1). Par là, toute mesure sélectionniste modérée se justifie d'ailleurs au point de vue utilitaire, et le progrès se poursuit automatiquement dans la sphère de l'intérêt prochain. — Toutefois, les dispositions légales dictées par de telles préoccupations doivent être mises prudemment en accord avec les résultats de la longue expérience sociale du passé : et c'est ce que notre

(1) Les sociétés animales ne naissent que quand une génération voit grandir la suivante, et partage quelque temps sa vie. C'est ce que démontre l'étude de l'évolution probable des sociétés des abeilles.

époque présomptueuse ne se fait pas faute d'oublier trop souvent. Ainsi M. Tille, soucieux d'affirmer que le perfectionnement, avant tout physique, de l'espèce doit être désormais le but de l'éthique, écrit quelque part avec ironie : « Si, en étudiant l'amélioration des cerfs, on ne préparait à titre de progrès souhaitable pour eux que celui de leurs *règlements de horde,* ne trouverait-on pas ce point de vue secondaire ? » Pour les cerfs, assurément, mais pour l'homme, c'est autre chose. Ses « règlements de horde » en ont fait ce qu'il est aujourd'hui ; et, à moins de souhaiter avec Rousseau — dont M. Tille fait profession d'abhorrer le sophisme égalitaire — notre retour à l'état heureux des cerfs de la forêt, nous devrons continuer à tenir pour « primaire » la question de nos « règlements de horde ».

Outre que le sélectionnisme a ses dangers, on peut soutenir qu'il ne se rencontre dans Nietzsche qu'à l'état évanouissant pour ainsi dire. Nous aurons vite établi le compte de celles des suggestions de Nietzsche dont cette doctrine audacieuse pourrait tirer avantage. Le mot « surhomme » est devenu, par lui, populaire, sans aucun doute; mais nous montrerons qu'il a mis souvent sous cette étiquette tout autre chose que des dispositions progressives. Reconnaissons encore qu'il a fait, dans *Zarathoustra,* un calembour sélectionniste, en conseillant à ses fidèles de songer plutôt à la « Filie » *(Kinderland)* qu'à la Patrie *(Vaterland)* et de cultiver à cet effet l'avenir dans le « jardin du mariage ». Avouons

enfin que, parmi beaucoup d'autres reproches, il a présenté quelquefois à la morale chrétienne celui de gâter la race en aidant à la survie des malades, des faibles, des souffrants : comme si la maladie, la faiblesse et la souffrance n'étaient pas souvent passagères, utiles à traiter et à guérir. — Mais ces rares et peu originales allusions, noyées dans sa vaste production philosophique et contredites incessamment d'ailleurs, suivant son usage ordinaire, ne lui constituent vraiment pas un titre suffisant à la canonisation sélectionniste qu'il a rencontrée sous la plume du Dr Tille.

Chose singulière, si ce critique salue dans l'œuvre de Nietzsche un sélectionniste qui ne s'y rencontre guère, il répudie un impérialisme aristocratique (1) qui y tient une place importante, et qui, dégagé de scories trop mystiques, complété par une plus large utilisation des enseignements de l'histoire, ainsi que nous allons tenter de le faire, marque à notre avis une étape importante sur la route de la morale contemporaine. — Élève de Galton et de Weissmann (2), M. Tille néglige entièrement pour sa part l'hérédité au profit de la sélection, et aboutit à une doctrine de lutte sans répit, à un individualisme farouche qui supprime les classes et les

(1) M. Tille est mal placé pour juger de sang-froid l'impérialisme, dont il a été la victime. Professeur en Angleterre, il se vit enveloppé dans la vague de colère hargneuse soulevée au delà de la Manche par l'attitude de l'opinion allemande lors du conflit boer et privé de son poste universitaire. (Voir son livre intitulé *Englands Flegeljahre*.)

(2) On sait la réaction lamarckienne qui grandit sans cesse en ce moment dans la science, et répudie les excès du sélectionnisme pur, appuyée sur les travaux des Eimer et des de Vries.

familles, en rayant, par exemple, du code l'héritage des fortunes conquises, après avoir rayé de la nature l'hérédité des qualités acquises (1).

Or, l'on sait que Darwin fut moins darwiniste que ses continuateurs et qu'il évita de pousser à ses conséquences extrêmes la doctrine sélectionniste. Nous estimons pour notre part que ses compatriotes ont tiré par instinct, peu de temps après ses découvertes, leurs conséquences pratiques et véritablement utilitaires, en élaborant la théorie du moderne impérialisme britannique. Les héritiers véritables de la pensée darwinienne ne sont pas les moralistes de la Grande-Bretagne, mais bien ses hommes politiques. — L'impérialisme anglais est une thèse aristocratique qui fait de la race anglo-saxonne l'état-major intellectuel et physique de l'Humanité, destiné par Dieu à la régir tout d'abord dans son ensemble; puis, par sentiment de responsabilité morale, à l'élever insensiblement à la hauteur de ses maîtres provisoires. L'impérialisme théorique d'un Stead revient d'ailleurs par ce détour dans le giron de l'humanitarisme, dont il s'était éloigné pour courir au loin les aventures. Ce n'en est pas moins l'essai, tenté dans des proportions mondiales, avec plus de chances peut-être que les rêves anciens de monarchie universelle, d'un processus d'évolution, par lequel on a tenté d'expliquer toute l'histoire du passé : à savoir la superposition, dans toute civilisation durable, de deux races, l'une conqué-

(1) P. 238.

rante, qui forme l'aristocratie privilégiée, l'autre conquise, qui est exploitée, mais aussi développée et façonnée par ses maîtres, auxquels elle réclamera quelque jour les bénéfices de l'égalité, sinon les profits de la supériorité. — Ainsi naquirent les nationalités modernes après la conquête germanique; ainsi devrait donc naître quelque jour la communauté mondiale, si les espoirs britanniques ne sont point trompés. — Nous ne discutons point ici les probabilités de réalisation d'un tel rêve, ni les dangers que peut entraîner sa poursuite. Il nous suffit d'en voir poser les jalons dans le champ de la spéculation sociale.

Nous avons esquissé ailleurs (1) une partie de l'évolution de cette philosophie historique de l'impérialisme de race. Le féodalisme du dix-huitième siècle, le germanisme du dix-neuvième, Boulainvilliers, Herder, Gervinius, Gobineau, Renan, l'aile aryaniste de l'anthropo-sociologie contemporaine y ont travaillé tour à tour. Nietzsche, professeur de philologie classique, a rencontré, à l'aurore de la civilisation grecque, le fait de la *domination dorienne*. Dès sa jeunesse, il a symbolisé de façon inconsciente dans le dieu des conquérants doriens, *Apollôn,* l'ensemble des traditions et des vertus qui avait assuré leur prépondérance locale et leur rôle historique. Il a écouté souvent les suggestions de cet impérialisme de race et il s'est efforcé parfois de lui donner pour point d'appui ce qu'on pourrait

(1) Introduction au premier volume de cette *Philosophie de l'impérialisme :* le comte de Gobineau et l'Aryanisme historique.

nommer un impérialisme individuel en formulant sa théorie tout à la fois utilitaire et impérialiste de la volonté de Puissance. Toutefois, nous montrerons que chez lui l'*impérialisme Apollinien* et la morale individuelle stoïcienne qui en est le corollaire ont été le plus souvent étouffés sous les frondaisons tropicales d'un mysticisme dionysiaque incoercible. C'est même en quoi son aventure est instructive, caractéristique du temps présent, propre à servir d'avertissement et d'enseignement aux hommes de bonne volonté sur le terrain moral. Et tel est le motif qui nous a conduit à tenter l'exploration ardue de son bois sacré philosophique, où hantent, par intervalles, de si étranges et de si déplaisants fantômes.

II

LA GÉNÉALOGIE IMPÉRIALISTE DE LA MORALE DU CONTRAT

Non seulement l'Utilitarisme s'accommode aussi facilement du qualificatif impérialiste que péniblement de l'épithète sélectionniste; mais encore on peut prétendre et établir que les origines de l'utilitarisme (ou de la morale du Contrat, qui est son expression dans les faits) furent vraisemblablement toutes guerrières, conquérantes, impérialistes en un mot.

On sait que la vie consciente de l'homme naît au

sein de la famille étendue, de la horde ou du clan. Le clan, ce mot ouvre à lui seul aux esprits cultivés une perspective d'institutions connues et étudiées à maintes reprises. Sans cesse perfectionnée, déviée, réparée, adaptée aux innombrables circonstances de milieu et de temps, la constitution du clan explique tout le passé de l'humanité à travers les différents degrés de la sauvagerie et de la barbarie. Elle précède l'aurore de la civilisation en Orient, en Grèce, à Rome, en Germanie; elle continue de régir la plus grande partie du monde habité en dehors de l'Europe : la Chine et le Japon en particulier lui sont encore soumis; enfin, dans l'Europe même, elle se conserve en mainte région montagneuse ou écartée, loin des grandes voies du progrès matériel. Écosse, Irlande, Cévennes, Pyrénées, Alpes (1), Balkans, plaines baltiques, steppes russes en gardent encore ou en virent disparaître hier les derniers vestiges. Ses caractères sont un demi-communisme imposé par les circonstances primitives de l'existence, perfectionné par l'expérience, appuyé sur une sorte de fraternité rudimentaire, souvenir de la lointaine origine commune, mais aussi étayé par une discipline sévère, souvent barbare, que maintient un corps de superstitions plus ou moins terrifiantes et de pénalités plus ou moins cruelles. On conçoit que la liberté individuelle soit fort restreinte dans un pareil engrenage qui prend l'être humain à sa naissance et le façonne despotique-

(1) Voir nos études sur les communautés styriennes (*Revue des Deux Mondes*, décembre 1903 et janvier 1904.)

ment (comme on dit que certaines peuplades façonnaient jadis, pour les mettre à la mode de la tribu, les crânes de leurs nouveaux-nés) afin qu'il occupe, à son rang, une des cellules de la ruche ancestrale. Pourtant la discipline austère et les superstitions déprimantes sont souvent moins vues de nos jours, par des observateurs superficiels ou prévenus, que le sentiment social instinctif et automatique, l'esprit d'abnégation et de sacrifice, né de l'hérédité et de la rude éducation du clan. Il séduit donc, par cette face toute sociale de sa constitution, les âmes froissées par les excès de l'individualisme occidental. Telle fut l'une des origines du rousseauisme, dont les ramifications infinies couvrent le dix-neuvième siècle tout entier.

Dans le sein du clan se développe d'ordinaire une morale *traditionnelle* profondément teintée de *mysticisme* religieux, dont Nietzsche a donné une généalogie pathologique que nous n'avons pas l'intention de résumer dès à présent, car elle ressortira suffisamment de notre étude critique. Il connaissait par expérience personnelle les dispositions physiques d'où naît une pareille morale, et il s'est permis à son tour tous les excès qu'il souligna chez ses précurseurs sacerdotaux.

C'est la généalogie impérialiste de l'autre morale, lentement dégagée de l'immobilité du clan; c'est la généalogie de la morale du Contrat, que nous voudrions esquisser en traits précis, puisque, sur ce sujet, l'auteur de *Zarathoustra* n'a jamais conçu que pressentiments vagues et réalisé qu'incomplètes analyses. — Dans le

sein des clans favorisés par la nature ou par le milieu ambiant, l'individualisme se développe lentement avec la division du travail, le progrès de la raison et la décroissance de la peur. Chez les clans chasseurs et guerriers, cette évolution est puissamment stimulée à dater d'une certaine heure, par l'expédition de chasse ou de guerre (cette chasse à l'homme assez peu différente de la chasse au gibier dans l'opinion des temps primitifs). C'est là, dans l'acte vital et essentiel du groupe, que se révèlent, de la façon la plus patente, les inégalités foncières et les aptitudes infiniment diverses des individus, quelle que soit l'uniformité initiale des dispositions héréditaires et de l'éducation gentile. Chacun comprend assez vite que pour attaquer avec succès le troupeau d'aurochs, l'ours des cavernes ou le clan ennemi, il faut des compagnons sûrs et éprouvés qui sauront tenir le poste confié à leur responsabilité, à leur initiative; en un mot, des gens sur qui l'on puisse compter. Dès lors, l'expédition de chasse ou de guerre se prépare par sélection dans le sein du groupe, et, de là, naît une formule d'association, une morale entièrement nouvelle, celle du *Contrat*. Le chef, entrepreneur de la razzia, homme de renom et de garantie, se met en campagne afin de recruter des compagnons qui soient disposés à quitter pour un temps l'abri tutélaire que leur offre le groupement ancestral et à partager avec lui fatigues et dangers, dans l'espoir de partager ensuite le butin du combat et la gloire du succès. Alors, trait qui n'existait nullement dans le clan, entre chacun des hommes recrutés un à un dans

ces conditions et le chef de guerre accepté par eux comme dépositaire conditionnel de l'autorité suprême, il se forme un contrat synallagmatique : ici, promesse d'obéissance et de fidélité temporaire, mais absolue; là, assurance de direction compétente et de large participation aux prises. Sur ces usages repose la partie du vieux droit germanique qui n'est pas directement issue des institutions du clan : et c'est de cette façon que les Peaux-Rouges s'engageaient sur le sentier de la guerre.

Il est évident d'ailleurs que, dans la morale du contrat inaugurée de la sorte, prendront place toutes les vieilles acquisitions de la discipline du clan, fondée au total sur les mêmes notions, plus inconscientes seulement, plus purement instinctives au début; que, en outre, les clans les plus solidement constitués seront aussi les plus capables d'essaimer avec succès par ce moyen; que enfin, comme il arriva à Sparte et à Rome, l'idéal du brigandage fructueux sera d'organiser la « gens » tout entière pour la conquête, en la faisant tout entière capable, par hérédité, sélection soigneuse, éducation minutieuse de l'initiative combinée à la discipline, qui est l'essence de la Morale du Contrat. Morale toujours impérialiste, on le voit, puisqu'elle est sortie de l'effort pour la conquête, et que, à la perfection sociale vers l'intérieur du groupe militaire, elle associe l'individualisme achevé à l'occasion vers le dehors. Les voisins de Lacédémone venaient lui demander un seul de ses guerriers les plus humbles pour en faire des généraux de leurs armées, « ou d'excellents *correcteurs*

et réformateurs des peuples et des princes vers lesquels ils étaient envoyés », comme dit le bon Plutarque. C'est ainsi que l'homme de guerre devenait moraliste ou législateur civil sans transition et sans effort, dans les races préparées à la « vie intense » par le séjour des camps.

Par la puissante empreinte qu'il imprima sur les individus, l'impérialisme de groupe put fournir une base solide à cette sorte d'impérialisme individuel, tempéré par les conseils de la Raison sociale, qui devint l'idéal de la morale grecque théorique, après les enseignements de Socrate, de Platon et de la Stoa. Nietzsche l'a retrouvé chez les sensualistes et les utilitaires modernes, et l'a nommée Volonté de puissance. Il a lui-même marqué à la fin de sa vie la transition qui unit l'impérialisme de groupe au sentiment aristocratique chez l'individu (1). « Jusqu'à quel point la hauteur de l'orgueil *collectif*, la fierté de la distance dans la vie, le sentiment d'être inégal, l'aversion contre la moyenne et les droits égaux peuvent-ils être une école de l'*orgueil individuel*?

« L'individu est forcé de représenter l'*orgueil du tout* : il lui faut donc parler et agir avec un extrême respect de soi-même. Cette responsabilité pour le Tout procure à l'individu un regard étendu, une main sévère et terrible, une prudence, une froideur, une grandeur de l'attitude et du geste qu'il ne se donnerait pas pour lui-même.

(1) *Biog.*, II, 790.

« En somme, les sentiments d'*orgueil collectif* sont la grande école de la *souveraineté sur soi-même.* La classe noble est celle qu'a faite l'hérédité de cette éducation-là. »

III

DE L'IMPÉRIALISME DE RACE A L'IMPÉRIALISME INDIVIDUEL DU STOÏCISME

Nous voilà, en effet, ramenés une fois de plus à ces vieux Doriens adorateurs d'Apollôn qui furent les maîtres de morale de l'antiquité classique et que Nietzsche, conduit vers eux par la direction de ses études philologiques, a rencontrés dès ses premiers pas sur le terrain de la spéculation philosophique et sociale, sans savoir assez profiter de leurs leçons. Il est certain que, à y regarder de près, le stoïcisme, cette première formule d'un noble utilitarisme, qui emprunta, il est vrai, quelques éléments mystiques aux suggestions de l'Asie tropicale, doit sa morale pratique aux souvenirs de Lacédémone. Par stoïcisme, nous entendons ici et nous entendrons par la suite non l'école stricte de Zénon et de Chrysippe, mais la synthèse et la fleur de la sagesse antique, épanouie chez les Épictète, les Sénèque, les Dion Chrysostome ou les Marc-Aurèle, qui surent associer les suggestions platoniciennes et les enseignements du Portique aux vues de l'épicurisme modéré.

Le christianisme en a recueilli les éléments sains et féconds dans ses admirables règlements de vie.

Cherchons tout d'abord dans Plutarque quels souvenirs le monde méditerranéen avait gardé des institutions spartiates. A travers la badauderie du digne exarque de Chéronée, derrière l'image revue et corrigée que l'époque philosophique se faisait de la constitution des anciennes cités grecques, on reconnaît facilement ce qu'était la vallée du Taygète entre les mains des citoyens façonnés par Lycurgue : il faut bien le dire, un repaire de brigands organisés exclusivement en vue de la rapine. De là ce communisme de la gamelle et de la tente, convenable à un corps d'armée toujours maintenu sur le pied de guerre; ces repas en commun, cette prédilection pour le brouet noir; ces clubs de guerriers recrutés entre eux par l'élection, qui font songer au corps d'officiers d'un régiment prussien; ce silence affecté, ces maximes d'une brièveté voulue qui rappellent les façons des vénérables sachems grandis dans les expéditions de pillage; cette fidélité aux rois Héraclides, qui règnent d'ailleurs plus qu'ils ne gouvernent, évoquant dans notre esprit l'image de la monarchie anglaise, avec sa scrupuleuse filiation et son rôle d'apparat. Le premier acte public de Lycurgue fut d'assurer la succession légale dans la maison souveraine. Neuf mille fiefs constitués à l'origine sur le territoire conquis passent du père au fils suivant des règlements presque féodaux. Leurs titulaires pratiquent l'oisiveté obligée du gentilhomme, fait pour se battre, et qui déroge par

tout autre emploi de son activité. Vivre « noblement », ne manier jamais que le glaive, c'était l'idéal de ce Lacédémonien qui ne put contenir l'expression de son dédaigneux étonnement lorsqu'il vit, dans les rues d'Athènes, un citoyen condamné légalement pour oisiveté !

Pour de tels hommes la préoccupation dominante, le seul emploi convenable des loisirs de la paix, c'est le recrutement de l'armée, c'est-à-dire la formation de la jeunesse. La pureté du sang et la perpétuité des qualités offensives sont assurées dans la Cité par le fonctionnement de véritables haras humains. Les enfants d'aspect chétif sont sacrifiés, et il est de bon goût pour un chef de famille de réclamer à l'occasion la collaboration d'un robuste compagnon afin d'augmenter dignement le cercle de sa famille. La récréation des braves consiste à venir contempler en amateur le noviciat des futurs héros de la Cité, à suivre les exercices gymnastiques des adolescents, pour les morigéner, les encourager, les endurcir de toutes façons. Il est mieux encore de vouer à l'un de ces jeunes gens une affection et des soins particuliers, car on mérite bien de l'État en lui préparant un digne participant pour l'avenir. Ce qui paraît moins croyable, c'est que l'on ait encouragé ces pupilles de la République à violer, dans son sein même, les règlements du contrat social en les entraînant au vol subtil et téméraire. Plutarque affirme qu'on les nourrissait insuffisamment à dessein, afin qu'ils cherchassent dans de petits larcins un supplément de vivres

indispensable à leur appétit. Et ce fut pour ne pas avouer la présence sous son manteau du petit renard qu'il avait « dérobé », qu'un jeune homme se laissa dévorer le sein durant un sacrifice public. L'accoutumance à la douleur physique fait d'ailleurs partie des préparations martiales, et ces bambins se laissent volontairement fustiger jusqu'au sang sur l'autel de Diane Orthia, en serrant les dents avec opiniâtreté, comme le fait encore quelque *scholar* d'Eton, soumis à la rude discipline des verges, dont l'aristocratie d'outre-Manche ne veut pas laisser sevrer ses rejetons. Adolescents, il leur fallait donner, par une véritable chasse à l'homme, la preuve de leur maturité guerrière. Le gibier était choisi parmi les Ilotes, cette population autochtone, réduite en esclavage de temps immémorial, et base économique de cet édifice imposant. Plutarque, révolté dans ses sentiments humanitaires, hésite ici à attribuer au sage Lycurgue l'institution de l'« embuscade », et préfère supposer qu'un tel usage prit naissance après la mort du grand homme. Voici quel en était le cours ordinaire. Afin de se mettre hors de page, les jeunes gens hardis et désormais sûrs de leur force se prenaient un beau jour à courir la campagne lacédémonienne en égorgeant au hasard tous les Ilotes qu'ils rencontraient en chemin, surtout les plus forts et les plus sains, qui se montraient par là susceptibles de relever le niveau physique de cette race de parias. Usage fort antérieur au contraire à l'hypothétique Lycurgue, sans aucun doute, et parent de cette cou-

tume encore en vigueur chez mainte tribu sauvage, où le guerrier ne peut se marier qu'après avoir tué de sa main un ennemi, préparant de la sorte à son fils futur une place au soleil, astre avare de subsistance à l'égard de la pauvre humanité.

Telles furent la Sparte, et plus tard, à peu de choses près, la Rome de la légende. Voyons quels échos philosophiques rencontrèrent les derniers succès militaires de la reine du Péloponèse : échos qui firent impérissable dans la sphère morale une influence qui allait précisément disparaître de la sphère politique. L'œuvre de Platon est née, en partie, de la lutte décisive entre Lacédémone et Athènes, de la victoire de la première cité, et des sympathies nourries au fond du cœur de l'aristocratie athénienne pour ces vainqueurs gentilshommes, dont la constitution continuait de faire vivre à leurs côtés un passé objet de leurs regrets dans leur propre cité. Le disciple de Socrate se trouvait, au lendemain de la guerre du Péloponèse, dans un état d'esprit analogue à celui que connut Renan à l'issue de la guerre de 1870, et d'où sortit la *Réforme intellectuelle et morale* (1). Aristocrate de cœur, il se prit à demander aux aristocratiques conquérants de sa patrie le secret de leur triomphe, et à proposer aux vaincus l'imitation des dispositions morales et politiques qui avaient fait la supériorité des vainqueurs. Dans un bien intéressant passage du *Protagoras,* il place sur les

(1) *Protagoras.* Trad. Cousin, p. 81.

lèvres de Socrate une déclaration au cours de laquelle son maître assure n'avoir pas été le premier penseur hellénique à marcher dans la voie laconique et fait des sept sages de la Grèce des disciples intellectuels de Sparte. En voici quelques passages : « Parmi les différents peuples de la Grèce, la philosophie n'est nulle part plus cultivée ni plus ancienne qu'en Crète et à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes (1) que partout ailleurs; mais ils *nient* qu'ils le soient, et ils font mine d'être ignorants, afin qu'on ne découvre pas qu'ils surpassent en sagesse tous les Grecs, jouant en cela le même rôle que les sophistes dont parlait tout à l'heure Protagoras. Ils veulent qu'on ne les regarde comme supérieurs aux autres qu'en bravoure, et dans l'art de la guerre, persuadés que, *si on les connaissait pour ce qu'ils sont, tout le monde s'appliquerait à la philosophie.* Cachant donc leur science comme ils font, ils trompent tous ceux des Grecs qui se piquent de vivre à la façon des Spartiates. Pour les imiter, on se meurtrit les oreilles (2), on se met des courroies autour des bras, on s'exerce sans cesse dans les gymnases, on porte des vêtements fort courts comme si c'était par là que les Lacédémoniens surpassent les autres Grecs. Mais les Lacédémoniens, quand ils veulent converser tout à leur aise avec leurs sophistes, et qu'ils s'ennuient de ne les voir qu'en cachette, chassent de chez eux tous les étrangers qui laconisent, et en général tout étranger qui

(1) Ce mot est pris dans son sens initial et favorable.
(2) Par le métal du casque.

se trouve dans leur ville; après quoi, ils s'entretiennent avec leurs sophistes sans que les autres Grecs en sachent rien... Et ce ne sont pas seulement les hommes dans ces deux États qui se piquent d'érudition, mais aussi les femmes. »

Ici, le traducteur de Platon, Victor Cousin, qui ne semble pas avoir compris le sens tout maieutique de ce jeu d'esprit — dont le but est de montrer dans la morale spartiate le type et le modèle de toute doctrine sociale efficace — remarque en note qu'on ne trouve nulle part dans l'antiquité le moindre indice de l'érudition des dames spartiates, et que cet endroit paraît « un peu ironique ». Socrate poursuit : « Que ce que je dis là soit vrai, et que les Lacédémoniens soient parfaitement instruits dans la philosophie et dans l'art de parler, voici par où l'on en peut juger. On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien : dans presque tout l'entretien, on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très médiocre; mais, à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec qui il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste *beaucoup plus dans l'étude de la sagesse* que dans les exercices de la gymnastique, car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été *Thalès de Milet,* Pittacus de Mitylène,

Bias de Priène, notre *Solon,* Cléobule de Lindos, Myson de Chêne (1), et Chilon de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces *Sages. Tous ces personnages ont admiré, aimé, cultivé l'éducation lacédémonienne,* et il est aisé de connaître que leur sagesse a été *du même genre* que celle des Spartiates, par les sentences courtes et dignes d'être retenues qu'on attribue à chacun d'eux. Un jour s'étant rassemblés, ils consacrèrent les prémices de leur sagesse à *Apollôn,* dans son temple de Delphes, *y gravant ces maximes* qui sont dans la bouche de tout le monde : « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop ».

Les sept sages de la Grèce sont ici nettement proclamés des Laconiens, des *Apolliniens,* des *Impérialistes* dans la morale. Mais Socrate et son disciple Platon, créateurs de la morale théorique, sont les premiers à discerner nettement l'aspect principalement éthique de cette merveilleuse organisation offensive : ils conseillent donc de laisser là les casques aux arêtes coupantes pour s'exercer à la pratique du Contrat civique et guerrier. — Car le danger de l'individualisme sans frein menaçait dès lors la vieille constitution d'Athènes. Dans le Gorgias, on voit Calliclès, représentant des préjugés de l'aristocratie ionienne, dédaigneux des esclaves poltrons et des philosophes bavards, professer un individualisme entièrement dépourvu de

(1) Ce personnage figure aussi chez Diogène de Laerte et occupe ici la place ordinairement attribuée à Periandre dans l'énumération des Sept Sages.

correctif social, un machiavélisme ou beylisme avant la lettre qui est déjà bien curieusement achevé. Il voit dès lors la morale comme « timidité ». Les lois, dit-il, sont l'ouvrage des plus faibles et des plus nombreux ; pour effrayer les forts, ils décrètent que la supériorité est chose laide et injuste : étant les plus faibles, *ils sont trop heureux de décréter l'égalité générale.* — Que ce dernier trait est profond et que l'humanité est immuable en ses ressorts d'action ! — Calliclès considère encore l'éducation comme un dommage fait au pupille, en sorte qu'on se croirait avec lui en plein romantisme. « Nous prenons dès l'enfance les meilleurs et les plus forts d'entre nous ; nous les *domptons* comme des lionceaux par des enchantements et des prestiges ; nous leur enseignons qu'il faut respecter l'Égalité et qu'en cela consistent le Beau et le Juste. » Il juge enfin le crime marque d'énergie et source de beauté : « Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges... c'est alors qu'on verra briller la justice telle qu'elle est selon l'institution de la nature... Pour mener une vie heureuse, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible et ne point les réprimer, et, lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire. Ils font donc, par pure *lâcheté,* l'éloge de la tempérance et de la justice ; et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître

d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y a-t-il rien de plus honteux que la tempérance *(sophrosyne)*? »

A cet amusant interprète de l'ultra-individualisme ionien, bientôt meurtrier de la Grèce, Socrate riposte en vrai Dorien d'élection par la morale du Contrat social. Le grand nombre, dit-il, est plus puissant que l'Individu. Le grand nombre proclame que la justice consiste dans l'égalité, qu'il est plus beau de souffrir l'injustice que de la commettre; et, *ayant la force,* il impose ces vues-là aux indisciplinés. Elles ne sont donc pas seulement suivant la loi, mais suivant la Nature. — Il est vrai que Platon conduit ensuite son maître à appuyer par des arguments tirés de la mystique asiatique cette fière et irréfutable riposte; mais elle suffit à caractériser le socratisme. En présence de la décomposition des vieux instincts du clan, sans cesse ébranlés autour d'eux, les hommes de clairvoyance et de bonne volonté cherchent dans l'individualisme même un point d'appui pour une reconstitution sociale. Ils opposent alors le fonds moral du laconisme à sa forme athlétique et soutiennent avec insistance que ce fonds principalement, c'est-à-dire le Contrat militaire, s'étant montré si merveilleusement capable d'associer chez les vainqueurs de la Grèce l'individualisme de la responsabilité à la discipline de la communauté, assura l'hégémonie spartiate.

On sait que Platon va bien plus loin encore dans sa République que dans ses Dialogues sur la voie du laco-

nisme. Sa constitution modèle, si souvent copiée par les socialistes de tous les siècles, n'est qu'un reflet de celle de Lycurgue. Au sein de la caste supérieure des guerriers, « rudes dominateurs », tout se passe à la spartiate : l'éducation de la jeunesse et les repas en commun, la communauté des femmes et la production des enfants suivant des règles fixes. Toutefois, en bon intellectuel, Platon superpose à son gouvernement par les guerriers un gouvernement par les philosophes, et il termine cette fois encore par le voyage de l'Arménien Er au pays de la mystique débridée. — Toute la philosophie antique, qui l'a suivi sur ces derniers chemins, n'a pas laissé de l'accompagner sur le premier. Le vrai stoïcien est un aristocrate intellectuel qui pratique sur lui-même l'éducation laconique, l'ascétisme spartiate et prétend conserver l'empire, au moins dans la forteresse de sa conscience, disposé quant au reste à toutes les concessions sociales et à tous les renoncements nécessaires à la vie commune. Spinoza fut le type moderne de cette discipline stoïco-chrétienne : l'on sent en de telles âmes un latent et indestructible impérialisme de conquête. Elles sont les éducatrices nées de l'humanité moins avancée sur les sentiers de l'expérience et de la raison sociale.

Nietzsche lui-même, le contempteur ordinaire des modernes esclaves que découvre autour de lui sa manie, a reconnu, en une heure de bon sens, que notre morale européenne « a grandi sur le terrain des *classes dirigeantes* et aristocratiques ». Il est certain que les éléments germaniques et féodaux qui l'ont pénétrée au

cours du moyen âge n'ont pu qu'y renforcer les tacites survivances laconiques dont nous venons d'indiquer les sources. Sous l'influence du platonisme de la Renaissance, la doctrine morale du Contrat fut reprise par la pensée germanique, enfin mûrie. François Hotman, au seizième siècle, a réédifié avec les souvenirs des vielles mœurs franques une politique de démocratie militaire et égalitaire qui, après avoir, pendant deux siècles, alimenté les spéculations de plus d'un penseur moderne — de Hobbes en particulier — s'est épanouie dans l'excessif Contrat social de Rousseau (1) et dans les thèses historiques de Mably, prélude de la Révolution française en son aspect stoïcien (Saint-Just).

Enfin, si l'on voulait achever de faire ressortir par comparaison l'élément impérialiste que garde en son sein le rationaliste européen, il suffirait — les événements nous y invitent — de lui comparer son frère oriental, grandi dans le sein du clan agricole et pacifique; nous voulons dire le rationalisme « classique » de la Chine et la doctrine de Confucius. Là c'est le « respect » qui est fondamental, le sentiment filial qui est directeur. L'individualisme demeure l'ennemi, et la raison, accrue par l'expérience des siècles, s'est développée strictement dans le cadre traditionnel des institutions familiales. Les résultats s'étalent au grand jour. D'une part la civilisation matérielle la plus inouïe, et l'empire actuel du monde; de l'autre, l'immobilité cul-

(1) Il y nomme l'ouvrage si profondément impérialiste de Machiavel, le *Livre des républicains*.

turale parmi des centaines de millions d'hommes inclinés sous le bâton d'une poignée de conquérants déjà dégénérés. — Il est vrai que l'immobilité conserve, tandis qu'usent le mouvement et la lutte. L'Europe est en train d'importer là-bas sa morale avec ses machines. L'avenir dira si le sentiment impérialiste qu'elle va semer sur ce terrain vierge, en y joignant les moyens de le satisfaire, n'y portera pas bientôt de profuses et de menaçantes moissons.

APOLLÔN OU DIONYSOS?

Il est, à l'égard de Nietzsche, une attitude très facile à prendre sans efforts et, en conséquence, aussi fréquemment adoptée vis-à-vis de son œuvre que celle de l'admiration sans critique. Elle consiste à s'en détourner avec dédain, en s'appuyant sur les trop évidentes bizarreries de l'auteur, et sur le naufrage final de ses facultés intellectuelles. Mais on ne peut nier à tout prendre l'influence de ses écrits, et que des éléments sains, féconds même ne s'y rencontrent en abondance. Plutôt que de rejeter en bloc les matériaux philosophiques insuffisamment ordonnés qu'il accumula sans jamais parvenir à les mettre en œuvre, il convient donc de les examiner avec soin, afin d'en conserver ce qui est susceptible d'utilisation ultérieure, et de négliger le reste à bon escient. Par là les voies difficiles de la morale progressive seront débarrassées d'un obstacle, qui s'y montre en vérité assez encombrant pour l'heure présente.

« Il n'est point du tout nécessaire, écrivait Nietzsche au Dr Fuchs durant sa dernière année lucide, il n'est pas même désirable que chacun se range en toutes choses à mon opinion. Au contraire, une certaine dose de curiosité,

telle qu'un objet étrange la peut susciter, jointe à un ferme propos de résistance ironique, voilà qui me semblerait une attitude incomparablement plus intelligente à mon égard ! (1) »

(1) *Recueil de lettres*, Berlin, 1892. Vol. Ier, p. 515.

LIVRE PREMIER

PROLOGUE HELLÉNIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'ALLIANCE DE LA PHILOLOGIE ET DE LA MUSIQUE

I. — LE SACERDOCE PHILOLOGIQUE.

A l'exemple de Renan, auquel le rattache d'ailleurs plus d'une analogie intellectuelle, Nietzsche a débuté comme publiciste par un ouvrage naïvement personnel et tous deux auraient pu nommer leur premier livre : *le Sacerdoce philologique,* bien que l'un ait écrit en tête de son œuvre de jeunesse : *l'Avenir de la Science,* tandis que l'autre adoptait ce titre inattendu : *la Naissance de la tragédie*. Le séminariste frais émoulu, sous l'influence de Comte et de Berthelot, donnait la science exacte pour alliée ou même pour servante à sa spécialité érudite, alors que le jeune professeur bâlois mariait ses préoccupations professionnelles aux ineffables jouissances dont le pénétrait alors l'audition des drames wagnériens.

Pour s'être montré trop naïvement germaniste dans la conception et dans la composition de son livre, Renan

dut, sur le conseil de M. de Sacy, le dépecer en fragments plus légers, afin d'en accommoder la substance au goût délicat des lettrés français de la vieille école. Nietzsche a été sur le point d'agir de même, faute d'imprimeur. Mais Richard Wagner, moins désintéressé que Sacy dans ses conseils, assura bientôt l'appui de son propre éditeur à un débutant qui venait crier son génie à la face de l'univers, et la *Naissance de la Tragédie* vit le jour dans toute l'intrépidité de sa juvénile ardeur.

Le Renan de 1848 montrait déjà dans les progrès de la philologie, dans ses méthodes précises et sûres, dans ses résultats aussi indiscutables qu'inattendus, la promesse d'une rénovation imminente de la société humaine : sans scrupules, il faisait des hébraïsants ou des indianisants les théologiens prédestinés de cette religion de la science, dont certains jeunes grammairiens et critiques, largement dotés de sinécures par le budget de l'État socialiste, allaient former demain le clergé ascétique et inspiré. Le Nietzsche de 1870 concentrait plus ingénument encore dans l'intelligence exacte et dans l'imitation éclairée de la seule antiquité grecque ses espoirs immenses pour sa patrie, et ses ambitions à peine avouées pour lui-même. Véritable enfant prodige de l'érudition classique, devenu professeur titulaire d'université à l'heure où ses camarades achevaient à peine leurs années d'études, il avait porté dans la chaire professorale l'enthousiasme non refroidi du rhétoricien pour les lettres antiques. Quiconque se refusait à placer avec lui l'hellénisme au terme de la carrière sociale des peuples modernes se voyait aussitôt traité de Scythe et de Barbare, voué même au tragique destin d'être pétrifié quelque jour par la beauté meurtrière du

regard gorgonien (1). Car le monde grec représentait alors à ses yeux l'unique, en même temps que la plus profonde possibilité de vivre (2), pour avoir possédé ce mérite, ou ce privilège, de s'organiser strictement en vue de la production du génie. L'homme moderne, se comparant aux demi-dieux de la Hellade, devrait se sentir pénétré par un sentiment de pudeur et de honte, se refuser presque le droit à l'existence, puisque de tels héros ont passé sous le soleil (3). A tout le moins trouvera-t-il dans leur contemplation sa seule raison de continuer à vivre, parce qu'il en tirera l'assurance qu'une fois déjà dans le cours de l'histoire humaine l'art s'est révélé capable de gouverner la vie (4).

Ce sont là des vues aussi généreuses qu'excessives. Chez Nietzsche (5), comme chez la plupart des roman-

(1) Voir son *Homère et la philologie classique*.

(2) IX, p. 232. Nous citerons d'ordinaire l'édition allemande des œuvres complètes, puisque l'excellente traduction de M. Albert n'est pas encore achevée.

(3) *Troisième Conférence sur l'Avenir de nos établissements d'éducation.*

(4) X, p. 32.

(5) Dans son spirituel et pénétrant volume, *En lisant Nietzsche*, M. Faguet, qui voit la critique allemande traiter souvent de « romantique » le philosophe qu'il discute et n'aperçoit point très nettement sa parenté avec les romantiques français qu'il a surtout étudiés pour sa part, imagine que le romantisme germanique doit être assez différent du nôtre. Certes, il fut autrement nuancé par le milieu social et par les dispositions morales de la race, mais le fond est le même. Au delà comme en deçà du Rhin, un romantique est un individualiste pathologique doublé d'un mystique inquiet : et cela depuis Jean-Jacques, le chef de l'école, jusqu'à nombre de nos contemporains, car, en dépit des étiquettes réalistes ou symbolistes de nos modernes intellectuels, nous plongeons pour toutes nos racines dans le romantisme, et nous vivons de sa substance. Les divers représentants de cette école ont d'ailleurs donné à ce mysticisme fondamental des formes assez variées pour que leur physionomie intellectuelle demeurât fort diverse et piquante. Il les conduit parfois au seuil d'un stoïcisme vague et inconséquent, que leur indiscipline foncière les empêcha presque toujours de conduire logiquement à son terme.

tiques hellénisants de notre époque, elles procèdent de ce fait que la Grèce est la seule culture primitive dont il ait connaissance. A l'admiration justifiée des monuments artistiques de la Hellade se joint donc, pour porter au comble son enthousiasme, un mirage d'ordre particulier, qui lui fait voir spécifiquement grecs, exclusivement helléniques un état d'âme, une organisation politique et des tendances morales communes à toutes les civilisations naissantes. Il dira par exemple (1) : « Ce peuple qui s'éleva jusqu'à la hardiesse de noter pour jamais de barbarie le reste du monde. » Or les Dahoméens comme les Chinois en font tout autant de nos jours, barbare n'ayant pas d'autre étymologie que « balbutier » et exprimant simplement un homme qui parle un idiome incompris de son auditeur. Les peuples enfants traitent naïvement de monstrueux tout ce qui n'est pas eux-mêmes. Ailleurs (2), Nietzsche écrit : « Les Grecs étaient l'antipode de tous les réalistes, car ils ne croyaient réels à proprement parler que les hommes et les dieux, considérant toute la nature comme une sorte de déguisement, de mascarade et de métamorphose de ces dieux-hommes. » Voilà qui est particulier vraiment! et admirable! c'est, tout uniment, l'animisme qui est à la base du fétichisme originel chez les Lapons (3) comme chez les Fuégiens. Tendances rétrogrades, que ces admirations excessives. Rousseau en a soigneusement cultivé le germe dans l'âme moderne, trop prompte à regretter de prétendus âges d'or qu'elle ne saurait en tout cas ressaisir. Et, chez tous

(1) I, p. 103.
(2) X, p. 22.
(3) Voir le joli conte lapon de Kipling.

les romantiques disciples de Jean-Jacques, ces dangereuses et décevantes rêveries se cristallisent d'ordinaire autour de quelque lambeau d'histoire ancienne pour l'entourer désormais d'une auréole impérissable de charme et de poésie.

II. — L'INSTINCT MUSICAL.

Nous avons dit que l'alliée d'élection de la philologie grecque dans les projets de réforme quasi-religieuse que nourrissait instinctivement dès lors la pensée de Nietzsche, ce fut la musique wagnérienne. Il est en effet presque impossible aux profanes de se représenter exactement l'impression toute plastique, la sensation presque logique que suscitait dans cette organisation vibrante le langage musical. Des systèmes nerveux constitués de la sorte voient réellement par l'oreille, et connaissent quelque chose de ces mystérieuses concordances de sensations dont l'audition colorée est un cas particulier (1). Les notations auriculaires se traduisent aussitôt chez eux par des métaphores empruntées aux cantons des quatre autres appareils sensoriels. Ils vous parleront de musique faisandée, d'harmonie onctueuse. Nietzsche connaît des mélodies qui s'arrêtent brusquement comme des chiens peureux, la queue entre les jambes; d'autres qui nous font la vie aussi agréable qu'une station près d'un buis-

(1) Voir le *sonnet* de Raimbaud.

son de roses : il voit la scène des Filles du Rhin d'abord pourpre, rouge ardent, puis mélancoliquement verte et juvénile (1). La musique chantée par Beckmesser lui apparaît « superlative » ; elle ne peut exprimer quelqu'un qui soit plus battu et plus rossé : à ce point qu'on éprouve de la pitié par la perception de ces notes, comme si l'on voyait railler un bossu (2). Lorsque Siegfried forge l'épée Nothung, son auditeur extasié ne peut s'empêcher de remarquer « combien la musique croit au miracle en ce lieu (3) ». Le texte des livrets de Wagner lui apparaît comme une « brume de musique (4) ». Aussi, quand il analyse les rapports intimes qui unissent les deux éléments du drame tragique, entend-il parler exclusivement pour ceux dont la musique est la « langue maternelle », qui ont été enfantés comme lui-même par cette mère du vrai savoir, et qui se sentent unis avec les choses par d'inconscientes relations mélodiques. A ceux-là seulement la vue du mythe issu des entrailles de la musique communiquera cette sorte d'omniscience que n'atteint pas le vulgaire. Omniscience prodigieuse, car en de tels instants on dirait que la vision conquiert l'intérieur des corps opaques : la lutte des motifs, l'élan des passions deviennent matériellement perceptibles ; une foule de lignes, de figures vivantes et mouvantes passent devant le regard, tandis que l'on se sent initié aux plus intimes secrets des réactions inconscientes de l'âme. C'est pourquoi, aux auditeurs de *Tristan* notre homme demande en termes

(1) XI, Aph., 210, 215, 287.
(2) X, p. 435.
(3) X, p. 462.
(4) IX, p. 257.

ultra-romantiques, comment (1), « l'oreille au cœur de la Volonté mondiale, ils seraient capables de supporter cette musique sans périr dans des crampes convulsives », si l'illusion scénique ne venait détourner leur compassion terrifiée vers le héros du drame, et les arracher à la tentation du suicide orgiastique. Enfin on achèvera de juger la subtilité du tact musical de Nietzsche en lisant le merveilleux aphorisme 255 d'*Aurore* sur Wagner, et certains passages de ses deux derniers pamphlets contre son ancien maître. Qu'un tel état d'âme soit d'ailleurs physiologiquement extatique, narcotique même au plus haut degré, c'est ce que son apologiste ne nie pas en ses heures de sincérité (2), alors qu'il constate et qu'il avoue le danger de semblables excursions dans les régions mystiques. Mais ce narcotique d'art possède la propriété de tous ses analogues : quiconque a goûté trop complaisamment de ses douceurs peut bien ensuite le maudire et le renier : il ne saurait désormais se passer pour longtemps de ses services. Quelque jour, aux esclaves d'une habitude pernicieuse, la pureté ne paraîtra même plus une qualité nécessaire de l'ingrédient magique dont il suffit que sortent tant bien que mal les rêves désirés. C'est ainsi que Schopenhauer et après lui Wagner, dans son *Beethoven,* tout en acceptant que l'art plastique soit jugé d'après le critérium de la beauté, nient qu'on puisse exiger la même qualité de la musique. Et leur élève docile n'a pas assez de railleries pour les critiques qui cherchent la beauté au sens propre du mot dans un drame wagnérien, car ces gens montrent bien par leur exigence

(1) *Naissance de la Tragédie*, paragraphe 21.
(2) Voir ses *Pensées sur Wagner,* de janvier 1874. X, p. 432 et suiv.

aveugle qu'ils sont exclus de la communauté des musiciens véritables!

Bientôt, étendant sans se lasser le cercle des conquêtes psychiques de son art favori, Nietzsche verra Wagner « philosopher en notes sur l'essence du monde », s'imposera pour tâche de créer lui-même une philosophie digne de ce nom, en s'appuyant sur l' « Esprit de la musique » ; proclamera enfin qu'il existe dès aujourd'hui, et qu'il faut préparer plus nombreux pour demain des hommes qui comprennent le monde entier comme musique : en sorte qu'ils ne considèrent plus un événement au point de vue des actions, des idées qu'il suscite, mais uniquement pour sa symbolique musicale. Et il fournit pour sa part un premier exemple de semblables jugements lorsqu'il fait un crime à la civilisation libérale du nouvel empire allemand de se rebeller contre l' « Esprit de la musique », incarné pour l'instant, il est vrai, de façon tout à fait charnelle, dans l'entrepreneur théâtral de Bayreuth.

Nous voici donc dès à présent mis sur la voie d'une première et frappante analogie entre le penseur saxon et un écrivain français qu'il a connu dès sa première jeunesse, dès 1869, dit sa sœur, et apprécié tout aussitôt par l'effet d'une véritable affinité élective. On sait que l'harmonie donnait à Stendhal des sensations analogues à celles que nous venons de décrire, si ce n'est que son Wagner s'appelait Vigano ou Rossini, que sa tragédie musicale de prédilection était précisément l'opéra ou le ballet italien si maltraités par l'école wagnérienne, et que son Bayreuth se nommait la Scala de Milan, ou le San Carlo de Naples. Enthousiasmes d'adolescence auxquels il sut,

quant à lui, demeurer fidèle jusqu'à son dernier jour. Or Stendhal parcourant les rues de Florence, dans les mêmes sentiments que Nietzsche arpentant le pavé de Bâle, se refusait à reconnaître son Italie de passion dans cette trop raisonnable cité toscane, et il écrivait avec humeur (1) : « L'instinct musical me fit voir dès le premier jour quelque chose d'inexaltable dans toutes ces figures ! » L' « instinct musical », voilà le nom beyliste de la transposition anormale des facultés représentatives que nous venons de décrire. C'est sous la qualification de « sens dionysiaque » qu'il végète dans les profondeurs de la pensée nietzschéenne, pour pousser de temps à autre vers le grand jour des rejets vigoureux et de bizarres floraisons imprévues.

III. — ESTHÉTIQUE OU ÉTHIQUE ?

De l'alliance de son érudition philologique et de son « instinct musical » est sortie la première esthétique de Nietzsche, celle qui s'étale dans la *Naissance de la Tragédie*. Étrange théorie qui oppose et combine tour à tour le rêve apollinien à l'ivresse dionysiaque ! Bien que certains amis de l'inventeur, tels que Burckhardt et Rohde, aient accepté quelque chose de ces vues spécieuses, la science philosophique et philologique dans son ensemble leur est demeurée fermée : et le souvenir

(1) *Rome, Naples et Florence.*

même en aurait depuis longtemps disparu, si Nietzsche moraliste n'avait sauvé de l'oubli Nietzsche esthéticien. Ce ne serait donc point un effort rémunérateur que d'arrêter longtemps notre attention sur ce monument d'ingéniosité stérile et de symbolique arbitraire. Que nous importe aujourd'hui si, sur les pas de Schopenhauer musicien et de Wagner philosophe (1), Nietzsche, généralisant ses propres sensations, a voulu voir dans l'action et le dialogue tragiques une sorte de vision extatique, de rêve hallucinatoire nés des mystérieuses suggestions de la musique dans les âmes bien préparées ; s'il a prétendu réduire le poème dramatique à un « exemple » choisi instinctivement par l'artiste dans le domaine plastique, pour exprimer à tout le moins par une de leurs faces multiples les sentiments indicibles éveillés dans son être par la musique dithyrambique du chœur dyonisiaque (2). Le constructeur de cet édifice hasardeux doutait lui-même, après quelques mois de réflexion, que la musique pût prétendre à un rôle à ce point prépondérant dans l'art théâtral : il atténuait ses premières assertions en ce

(1) Voir son *Beethoven*, 1870.

(2) C'est, dit Nietzsche, un crime des dramaturges français que d'avoir chassé la musique du théâtre et travaillé uniquement en vue de l'auditeur des paroles, car le texte d'un véritable drame doit être peu compréhensible, fait tout entier de suggestions et de magnétisme. La poésie fut employée de la sorte par Eschyle, Pindare, Wagner, Shakespeare dans *Hamlet*, et, surtout, par les chansonniers populaires. Leurs couplets, souvent incohérents, sont une série d' « exemples » utilisés tant bien que mal par l'artiste naïf pour rendre sa sensation initialement musicale. Enfin, c'est un crime encore que de composer de la musique dramatique sur un texte : il faut écrire le livret après la musique. « Aussi sûrement que du bourg mystérieux du musicien un pont conduit dans le libre pays des images, et que le lyrique passe sur ce pont; aussi impossible est-il de suivre le chemin inverse, bien que certains s'imaginent avoir pu le faire. » Voir IX, p. 223, 266, 216, et *Tragédie*, paragraphe 6.

sens et reconnaissait que Wagner transgressa constamment dans la pratique ses préceptes théoriques sur ce point (1). En tout cas, le rêve et l'ivresse ne lui ont fourni qu'une médiocre antithèse sur le terrain esthétique, tandis que l'opposition apollinienne et dyonisiaque a au contraire dominé sa vie, après l'avoir transporté dès ses premiers pas dans le domaine éthique et moral, comme nous allons le montrer.

Infiniment plus importante en effet pour l'intelligence de son évolution ultérieure est la détermination précise des systèmes de morale qu'il a discernés, discutés et classés dès ses premiers travaux — bien qu'il les affublât volontiers en ce temps des costumes esthétiques incohérents que nous venons d'indiquer. — Sa vocation véritable étant celle du moraliste et de l'apôtre religieux, les diverses conceptions de la vie que lui révéla d'abord l'histoire grecque, les unes comprises par sa raison et son sens logique, les autres caressées par ses nerfs malades et son imagination dévoyée, lutteront désormais sans trêve en son sein, acteurs du drame intellectuel poignant de son existence. Écoutez ce résumé tracé par lui sur le tard des deux phénomènes fondamentaux qu'il observa dans la Grèce antique et jugez si deux morales ne devront

(1) Voir X, p. 427 et suiv. — Les idées proprement philologiques de Nietzsche sur la *Naissance de la tragédie,* ainsi que sur le rôle d'Apollôn et de Dionysos dans la vie religieuse et littéraire posthomérique en Grèce, sont tirées pour la plupart des grands hellénistes de son temps, Bœck, Welcker, Otfried Mueller surtout. On en retrouve l'écho presque textuel dans l'étude beaucoup plus objective et plus pondérée qu'écrivait vers le même temps un savant français, M. Jules Girard, sur ces difficiles problèmes d'origine. *Le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle.* Paris, 1869. Ce livre montre combien Apollôn et Dionysos sont difficiles à distinguer comme divinités esthétiques, ayant sans cesse été confondus à ce point de vue par l'antiquité. Comme inspirateurs éthiques, c'est autre chose.

pas se dégager plutôt que deux esthétiques de pareilles dispositions d'âme : « Avec le mot « dionysiaque » est exprimé un élan vers l'unité ; un dépassement de la personne, de la société, de la réalité ; le débordement passionné et douloureux vers un état plus sombre, plus plein, plus *planant ;* un oui extasié devant le caractère total de la vie qui demeure le semblable sous l'apparence du changement, la grande symphonie *panthéiste*. Par le mot « apollinien » est rendu l'élan vers la perfection de l'Être pour soi, vers l'individu typique ; vers tout ce qui simplifie, relève, rend fort, compréhensible, clair, typique, *la liberté dans la loi* (1). »

Nietzsche n'ayant jamais étudié de première main qu'une seule civilisation historique, la grecque, les grands courants moraux qui ont agité et poussé jusqu'ici vers le mieux l'humanité pensante ont reçu tout d'abord sous sa plume des dénominations grecques, qu'il leur a instinctivement maintenues jusqu'à la fin. Un Gobineau les baptisait au moyen des données de la science ethnographique en général, et disait noires, blanches ou jaunes les tendances fondamentales de notre être ; M. Houston Stewart Chamberlain les voit, pour sa part, juives, germaniques ou méditerranéennes ; l'anthroposociologie contemporaine les notera de sobriquets craniométriques, et prononcera dolicho-bruns, dolicho-blonds, brachycéphales. Nietzsche a choisi de dire dionysiaque, apollinien, et socratique. Cherchons donc, en ses premiers travaux, les linéaments encore assez voilés par des végétations parasites de l'éthique dionysiaque, de l'éthique apollinienne et de l'éthique socratique.

(1) *Biogr.*, II, 811.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE GRECQUE

I. — L'ÉTHIQUE DIONYSIAQUE OU LE NARCOTISME TROPICAL.

1. — *Étonnement suscité par les thèses dionysiaques.*

En esquissant, vers le printemps de 1868, pour son ami Deussen (1) les idées qui devaient faire l'année suivante le sujet de son discours inaugural à l'université de Bâle, et qu'il nomme dès lors ses « paradoxes » sur Homère, Nietzsche ajoutait : « *Ein Thauma brotoisi,* une merveille pour les mortels, c'est moi qui te le dis ! » Ét les mortels s'étonnèrent en effet aux accents bizarres et passionnés que sa voix jeta peu après aux échos de la publicité. Lorsque, en février 1870, Richard Wagner et la femme remarquable qui partageait dès lors sa retraite studieuse à Tribschen reçurent de leur jeune ami universitaire le manuscrit de sa conférence sur « Socrate et la tragédie grecque », où commence à poindre la classification dionysiaque, apollinienne et socratique, tous deux ressentirent à la fois de la stupéfaction, de la satisfaction et de l'inquiétude, comme en témoignent clairement

(1) Deussen, *Erinnerungen*, p. 45.

leurs lettres de cette époque (1). De la stupéfaction, à voir renverser de la sorte l'ordre traditionnel des valeurs littéraires et morales dans la civilisation grecque ; de la satisfaction, à constater que cette audacieuse entreprise tendait surtout à conduire des eaux nouvelles et impétueuses vers leur moulin de gloire, avide de fonctionner enfin de façon substantielle et rémunératrice ; enfin de l'inquiétude, et presque de l'angoisse à se demander si un champion d'allures à ce point étranges serait pris au sérieux par le public en dépit de son bonnet professoral ; si d'ailleurs il pourrait continuer longtemps de lutter, dans la position d'équilibre instable que semblaient occuper dès lors ses facultés mentales. « Votre assurance m'a d'abord véritablement inquiété », dit Mme Cosima. — « J'ai souci pour vous, et je souhaite que vous ne vous rompiez pas le cou », écrit le maître, qui se prend à défendre de son mieux Socrate et Platon contre ce vertigineux disciple. Le couple de Tribschen se rejeta bientôt, pour expliquer aimablement ses premiers scrupules, sur la concision trop grande de la conférence, sur l'impossibilité de défendre efficacement en quelques pages des idées si complètement nouvelles.

On ne pouvait présenter la même objection à la *Naissance de la Tragédie*, ouvrage beaucoup plus développé, et les Wagner, à ce moment familiarisés avec les vues de leur ami, n'eurent plus que des exclamations de gratitude et de sympathie pour la profondeur de ses vues. Mais leur impression première se retrouva chez les esprits moins préparés.

(1) *Biographie de Nietzsche*, par Mme Foerster-Nietzsche. Vol. II, p. 21.

Le volume fut refusé par l'éditeur de Nietzsche, et, après que celui de Wagner eut accepté de le publier, le protecteur efficace et dévoué de l'auteur, le promoteur de sa rapide carrière professorale, le philologue Ritschl (1), de Leipzig, traduisit les scrupules de l'opinion savante dans une lettre qui est un modèle de modération paternelle et de réserve courtoise. Étonnement, c'est aussi l'impression de l'ami Deussen; haine et colère, telle serait la nuance de l'opinion bâloise d'après l'auteur lui-même (2). Seul prit feu le cercle intime des Wagner, surtout dans sa portion féminine. Encore le maître écrit-il, après avoir relu le livre, lors de l'attaque violente de M. de Wilamowitz et de la riposte de Rohde : « Je me disais seulement toujours : pourvu qu'il devienne tout à fait bien portant et le reste, et que tout se passe bien pour lui, car il ne faudrait pas qu'il lui arrivât quelque chose de tout à fait mauvais. » Enfin Nietzsche lui-même ne s'avança tout d'abord qu'étonné, hésitant *(zaghaft-erstaunt)* (3) sur un terrain qu'il sentait mal assuré sous ses pieds, mal éclairé sous ses yeux par une vague lueur empourprée (4).

(1) Son élève écrivait de lui en 1867 : « Il est le seul homme dont j'aime les reproches, parce que ses jugements sont sains et vigoureux. » DEUSSEN, *loc. cit.*, p. 33.

(2) La correspondance de Nietzsche avec Rohde est remplie des témoignages de la stupéfaction, de la gêne engendrées dans les esprits de sang-froid par ses livres de jeunesse. Rohde fut d'abord tout enthousiasme, et ne s'inquiéta qu'un peu plus tard. Il garde donc une certaine part de responsabilité dans les écarts intellectuels d'un ami trop aimé.

(3) *Lettres*, II, p. 192.

(4) *Ibid.*, p. 249.

2. — *La compassion et la danse chez le satyre.*

On s'expliquera l'accueil effaré que rencontrèrent les manifestations initiales du premier dionysisme nietzschéen, si l'on cherche à en rassembler les thèses les plus caractéristiques. L'influence de Dionysos, dont le jeune philologue croyait découvrir la portée insoupçonnée jusqu'à lui, s'étendait à son avis sans rivale et avec une prépondérance indiscutable sur l'aurore de la société grecque, sur les siècles anté-homériques, sur la période des Titans. C'est donc là qu'il en cherchait avec prédilection les tendances, et qu'il en discernait de préférence les plus révélatrices impulsions. Au début de son fragment sur la « Joute » dans la société grecque (1), il a peint ces âges lointains comme peuplés de tigres humains, de « noirs enfants de la nuit », victimes de haines farouches et de déchirements intestins. La lourde atmosphère qu'on croit respirer encore à la lecture du poème d'Hésiode pesait épaisse et sombre sur les épaules de ces infortunés. Ils cherchèrent quelque allègement à leurs souffrances dans le narcotisme et le mysticisme le plus extrême. De là naquit le succès universel des cultes orientaux d'Orphée et de Musée, avec leurs exaltations voulues, leurs extases artificielles et, finalement, leurs conclusions pessimistes sur l'existence, leur dégoût manifeste de la vie : toutes propensions asiatiques d'ailleurs, indiennes même en

(1) IX, Homer's Wettkampf.

leur origine, ainsi qu'en témoigne le cortège tropical du dieu Dionysos.

Examinons les tendances morales de cette religion dionysiaque à laquelle vont de façon si entière et si singulière les sympathies de son inventeur. Voici en quels termes les premières pages de la *Naissance de la tragédie* (1) en décrivent le rite le plus bienfaisant, la bacchanale : « Soit par l'influence de la boisson narcotique dont tous les peuples primitifs parlent dans leurs hymnes, soit en raison de l'approche du printemps, ce phénomène puissant qui pénètre de volupté toute la nature, naissent ces tendances dionysiaques qui, dans leur épanouissement, font disparaître tout sentiment subjectif, jusqu'à amener l'oubli complet de soi-même. Au cours du moyen âge allemand, on voit aussi, sous l'influence de la même puissance dionysiaque, s'agglomérer des troupes qui vont chantant et dansant de villages en villages. Dans ces danseurs de Saint-Jean ou de Saint-Guy, nous reconnaissons les chœurs bachiques des Grecs, avec leur préhistoire dans l'Asie-Mineure, jusqu'à Babylone et aux orgies sacéennes. » Il est facile de discerner dans cette première et brève esquisse les deux éléments invariables du dionysisme nietzschéen : l'aspect mystique attendri, fraternel, presque chrétien parfois de la crise orgiaque, d'une part ; son côté bruyant, agité, dévastateur, épileptique d'autre part.

Voici quelques développements du premier de ces deux points de vue : sous l'influence magique de pareilles dispositions d'esprit, poursuit l'auteur de la *Naissance de*

(1) I, p. 23.

la Tragédie, non seulement le lien d'homme à homme se fait plus étroit, mais encore la Nature maternelle, devenue peu à peu étrangère à l'homme par le progrès matériel, amenée à l'attitude d'une ennemie sinon au rôle d'une esclave par la civilisation impie, la Nature fête sa réconciliation avec l'enfant prodigue. La terre donne d'elle-même ses biens, et les bêtes fauves rampent pacifiques aux pieds des délirants dionysiaques. Le serf est devenu libre, toutes les distinctions établies entre les hommes par d'odieuses coutumes se sont effacées dans la promiscuité de la bacchanale. Chacun se sent uni, réconcilié, mieux encore fondu en quelque sorte et identifié avec son semblable, comme avec tous les êtres en général. Le voile de Maja est déchiré, le principe d'individuation est surmonté, poursuit Nietzsche dans le langage du mysticisme bouddhique et schopenhauérien. « Compagnon compatissant », c'est le terme inattendu qui vient exprimer sous sa plume les qualités sympathiques du satyre, dont les lamentations sur les souffrances imaginaires de Dionysos sont une communion avec toute la souffrance de l'humanité.

C'est là un des caractères de ce lointain carnaval (1) : voici l'autre et le plus apparent à vrai dire. Si le satyre exprime aux yeux du Grec le type de l'espèce, le Gattungsmensch (2), l'homme sage et sublime de l'âge d'or par opposition aux générations anémiées du présent, il le fait à la fois par ses gestes de danseur, qui sont symbo-

(1) Nous laissons de côté l'aspect esthétique prétendu du satyre, dont la démarche aurait le charme et la noblesse de celle des dieux, qui d'ailleurs *se sent dieu*, ou en tout cas « œuvre d'art ».

(2) IX, p. 96.

liques de la force aisée, et par la musique balbutiante de son chant, qui exprime l'unité universelle. L'étymologie du mot satyre serait : celui qui jette des cris perçants (1). « En chantant et en dansant, l'homme se proclame membre d'une communauté plus haute. Il a désappris de marcher et de parler, et il est sur la voie de s'envoler en dansant dans les airs. » Notons dès à présent ces deux éléments singulièrement persistants, nous le verrons, du dionysisme nietzschéen : danse automatique et convulsive, qui a la prétention marquée d'être un acheminement vers le vol : chant inintelligible ou glossolalie. Ils resteront pour leur admirateur, sous les interprétations symboliques qu'il tentera d'en donner parfois, les plus hautes manifestations de la perfection humaine.

Au surplus, afin de comprendre les phénomènes dionysiaques comme ils doivent l'être, il faut de toute nécessité se trouver dans un état analogue à celui du chanteur-danseur, dans le même « crescendo de l'être ». La naissance de la Tragédie s'explique précisément d'après Nietzsche par l'effort du peuple hellène pour s'identifier avec le chœur dionysiaque, évoluant sous ses yeux, pour s'associer au moins par le regard à ces pratiques hypnotiques, afin de partager ensuite les visions symboliques qui vont bientôt s'incarner dans les personnages de la scène, et engendrer l'action dramatique proprement dite. La comparaison d'Hamlet revient à plusieurs reprises sous la plume de notre analyste pour éclairer l'état d'âme du satyre : et ce prototype des névrosés contemporains, avec ses actions mal cohérentes,

(1) *Corresp.*, II, p. 337.

son incapacité d'exprimer efficacement par les mots sa vision interne, nous est donné de façon toute romantique comme un proche parent du modèle de la parfaite humanité grecque. Shakespeare serait en effet un poète nettement dionysiaque, pour avoir partagé maintes fois avec Eschyle et Pindare le don précieux de l'inintelligibilité lyrique (1).

3. — *La compassion dionysiaque et la bonté initiale de Rousseau.*

Le satyre, type de l'espèce dans toute sa santé primordiale, fils de la Nature, compagnon compatissant, fait songer inviciblement à l'homme « naturellement bon » de Rousseau. Le satyre, danseur de Saint-Guy, et chanteur aux accents suraigus, rappelle fâcheusement certains cas de la Salpêtrière. Nietzsche s'est préoccupé de bonne heure d'écarter ces deux interprétations malveillantes.

Tout d'abord il est profondément persuadé que son dionysiaque barbu, aux mouvements brusques et au voisinage inquiétant, n'a rien d'un « berger d'idylle » et il a marqué dans la *Naissance de la Tragédie* (2) son dédain pour Jean-Jacques, qui eut la naïveté de présenter sous des couleurs pastorales l'homme de la Nature. Il a même été chercher dans l'opéra florentin de la Renaissance, dont il abhorrait en bon wagnérien la musique et le texte

(1) Voir *Tragédie*, paragraphes 7 et 17, et vol. IX, p. 266.
(2) Paragraphe 19.

également conventionnels et frivoles, la source originelle du rousseauisme, au moins sous son aspect mièvrement idyllique. Et, dans son *Ecce homo* de 1888, il soulignera encore, avec une complaisance admirative, ce paradoxe de sa jeunesse (1) : « Grâce à cette optique spéciale de mon premier livre, écrivait-il, certaines choses qui ne s'étaient jamais regardées en face, se trouvaient soudain confrontées, éclairées et comprises l'une par l'autre : l'Opéra, par exemple, et la Révolution. » En effet, peignant le monde homérique comme un Eden où l'homme, tout près du cœur de la Nature, vécut dans une bonté, dans une beauté paradisiaques, l'art italien, tant imité par la suite, inspirait la conviction qu'il suffirait d'écarter quelque peu l'importune civilisation contemporaine pour goûter de nouveau de si pures délices. Et, par l'intermédiaire de l'Astrée et de Rousseau, le berger d'Opéra a fait la Révolution française. Soit, et tout n'est pas faux peut-être en cette imagination bizarre. Rousseau, le Messie des temps nouveaux, fut dans son enfance grand lecteur de romans pastoraux : il avait l' « instinct musical », à l'égal de Stendhal et de Nietzsche, de Fourier, de Comte, de Schopenhauer et de Wagner, tous ses continuateurs plus ou moins conscients. Les bêlantes mélodies du *Devin du village* accompagnaient peut-être en sourdine dans l'âme du promeneur de la forêt de Saint-Germain les périodes redondantes de son discours sur l'Inégalité. Mais ce qu'il faut nier en tout cas, c'est que l'auteur de la *Naissance de la Tragédie* ait le droit de railler les bergers florianesques et l'homme ori-

(1) *Biographie*, II, p. 103.

ginairement bon du dix-huitième siècle. Il peut bien écrire d'un air entendu, après avoir stigmatisé les fades pastorales de nos pères : « Combien diffèrent le terrible sérieux de la Nature véritable, et les scènes réelles du matin de l'humanité. » Sans doute et, néanmoins, dans le décor pseudodarwinien que lui impose l'heure où il prend la plume, Nietzsche ne vient-il pas de retrouver, par le détour de l'orgie mystique, la psychologie de l'aimable et sain berger d'autrefois? A ses yeux aussi, l'époque préhomérique grecque est le matin de l'humanité : son satyre n'est pas fort éloigné du cœur de la Nature maternelle ; c'est une créature saine, forte, compatissante à son tour. Et nous verrons qu'en écartant la civilisation moderne sous le nom de culture socratique, notre réformateur entend bien, lui aussi, revenir autant qu'il est possible à l'âge dionysiaque, et ressusciter dans les Allemands de demain quelque chose d'analogue au coryphée du chœur antique. Sur le délicat pastel de Trianon les couleurs sont poussées au noir par un pinceau qui caressa la sombre palette de Schopenhauer ; mais le personnage est reconnaissable ; dans cette réplique pessimiste du berger de Jean-Jacques, il y a comme un reflet de la contrefaçon pédantesque de l'opéra italien que fut, en partie, le drame de Bayreuth.

4. — *La danse dionysiaque et son caractère pathologique.*

Il est vrai que si les dispositions du cœur rapprochent berger rousseauiste et satyre nietzschéen, leurs habi-

tudes corporelles les séparent, et il est certain que l'agitation du second ne saurait être rythmée par les pipeaux langoureux du premier. Il y a un péril évident à chercher avec prédilection non seulement la beauté mais encore la force et la vertu dans l'ivresse et dans le rut, manifestations sinon maladives, au moins anormales et passagèrement perturbatrices. Et pourtant le caractère pathologique du chant et de la danse dionysiaque reste atténué, discutable dans le satyre agreste, dans l'homme de la Nature ; car le vin d'une part, et l'action aphrodisiaque du printemps d'autre part peuvent excuser quelques temporaires écarts, sinon les transformer en modèles de la vie accomplie. Mais ce caractère pathologique est déjà plus marqué dans l'adepte des mystères babyloniens ou orphiques et il est indiscutable dans le danseur de Saint-Guy, dont la chorée ne cessera guère de figurer parmi les manifestations typiques du dionysisme nietzschéen. L'impression d'un spectateur de sang-froid placé en présence de toutes ces manifestations anormales, c'est qu'elles sont singulièrement malsaines et dangereuses, objection qui ne se présenta par malheur que bien rarement à la pensée de leur peintre extasié. Il proteste dès le début contre une interprétation pathologique du phénomène dionysiaque, et s'empresse aussitôt de rejeter l'injure et le soupçon de pathologie sur les auteurs de pareilles réserves. Malades vous-même ! cette riposte est un trait fondamental de la psychologie de Nietzsche, qui brodera des variations à perte d'haleine sur ce thème favori. De la meilleure foi du monde au surplus, car l'extase dionysiaque lui apparaît sans discussion possible comme l'expression même de la santé, de la force et de

conformité avec la Nature. Mais c'est trop souvent un phénomène caractéristique de la névrose que de se sentir et de se donner comme un excès de force débordante (1). Aussitôt après avoir évoqué les danseurs épileptiques du moyen âge, l'auteur de la *Naissance de la Tragédie* poursuit avec intrépidité : « Il est des gens qui, par défaut d'expérience ou par stupidité, se détournent avec raillerie et commisération de semblables phénomènes, qu'ils traitent d'épidémies populaires, dans l'orgueil de leur propre santé. Les malheureux ne savent pas à quel point leur santé se montre cadavérique et spectrale lorsque passe auprès d'eux la vie ardente des exaltés dionysiaques (2). » Ainsi, Stendhal prodiguait sa pitié au pauvre jeune homme poitrinaire du Nord, incapable de comprendre l'exubérance ou l'énergie calabraise ; mais le méridionalisme de Nietzsche est encore plus compliqué d'inconsciente pathologie que celui de son professeur de morale romantique !

5. — *Le pessimisme dionysiaque et son danger.*

Telle apparaît donc, dans sa formule première, l'éthique dionysiaque aux yeux de son inventeur. Cette morale

(1) Chez le satyre même, l'augmentation printanière de la force vitale se traduit par des visions, des phénomènes extatiques, le sentiment d'être possédé, ensorcelé. *Conférence sur le Drame musical,* IX, p. 401.

(2) Dès 1868, Nietzsche s'emporte en invectives contre une « certaine santé » d'historiens bouffis de suffisance, et de héros des Grenzboten (*Souvenirs de Deussen*, p. 57), et sa conférence sur le *Drame musical* du 18 janvier 1870 énonce déjà quelques réserves sur l'opinion erronée des médecins actuels au sujet des épidémies médiévales.

reçoit-elle dès lors son approbation sans nulle réserve? Non pas, car dans la pratique elle entraîne à sa suite quelques inconvénients qu'il nous reste à signaler. L'exaltation mystique et orgiaque, soit qu'elle s'épanche en effusions de fraternité attendrie, soit qu'elle se décharge en mouvements désordonnés des membres ou du gosier, a d'ordinaire des réveils déplaisants. L'humeur de lendemain de fête, le « Katzenjammer » en allemand, en est la conséquence à peu près inévitable; et Nietzsche peut bien s'indigner grandement (1), se détourner un moment « pour surmonter son dégoût » lorsque David Strauss jette ce sarcasme à la face de Schopenhauer, il ne nie pas que l'extase ne laisse après elle des dispositions pessimistes. La plupart des disciples de Bacchus-Dionysos, même lorsqu'ils ont le vin gai, ont le sommeil lourd et l'éveil morose. Après la période « léthargique » de l'extase dionysiaque, dit la *Naissance de la Tragédie* (2), lorsque la plate réalité quotidienne redevient consciente, elle est ressentie nécessairement avec dégoût. Une disposition ascétique, assez proche de la Négation de la volonté, s'empare du satyre apaisé. En lui, la connaissance tue l'action. Après avoir contemplé la Vérité métaphysique face à face, l'homme n'aperçoit plus en ce bas monde qu'absurdités et terreurs. Et le danger d'un tel état d'âme, c'est le « pessimisme pratique » ou, en d'autre termes, le suicide, cette conséquence logique autant qu'inavouée de

(1) Bien que la vie de Nietzsche ait été un modèle de dignité et de tenue dès sa plus tendre jeunesse, Deussen indique qu'il connut une fois au moins par expérience, au collège de Pforta, les phénomènes bachiques et leurs lendemains fâcheux. On sait du reste qu'en Allemagne il n'y a rien là que d'honorable pour un étudiant.

(2) *Tragédie,* paragraphe 7.

la morale schopenhauérienne. Nietzsche n'a jamais accepté pour sa part cette conséquence de l'éthique dionysiaque logiquement appliquée. Il a cherché contre une pareille chute son point d'appui dans une morale moins extrême en ses suggestions. Usant du bizarre déguisement esthétique dont il revêt en ce temps ses pressentiments éthiques, il nous a montré déjà la vision « apollinienne » des personnages de la scène sauvant l'auditeur de Tristan des spasmes convulsifs et mortels suscités par la musique dionysiaque de ce chef-d'œuvre. Il avouera bientôt que l'Indien Dionysos restant sans cesse aux aguets dans les profondeurs de l'âme grecque, conseiller d'orgies sans frein, de licence sexuelle déchaînée, de cruauté rituelle exaspérée, de « phénicisme » pour employer son expression caractéristique (1), un autre Immortel veille à l'épuration, à l'assainissement artistique et éthique des mystères de la Hellade; c'est le dieu de Delphes, c'est Phoibos Apollôn.

II. — L'ÉTHIQUE APOLLINIENNE OU L'IMPÉRIALISME SPARTIATE

1. — *Apollôn comme « divinité éthique »*

En effet, à côté du mauvais génie de Nietzsche, près de ce démon asiatique qui, comme son compagnon Silène devant le roi Midas (2), devait reparaître à maintes reprises dans la vie de sa victime pour troubler sa pénétrante intelligence; en face de Dionysos, il est temps de dresser la silhouette éclatante d'un conseiller plus lumi-

(1) Gobineau eût applaudi à cette condamnation des tendances sémitiques extrêmes de l'âme hellénique. (Voir *Tragédie*, paragraphe 2.)
(2) *Naissance de la Tragédie*, paragraphe 3.

neux. Dionysos est le symbole des tendances orgiaques de l'Orient tropical, qui énervent et passionnent leurs adeptes. Apollôn est le dieu impérialiste de ces conquérants doriens (1) qui apportèrent, dans la nuit de désordre et de dérèglement du monde titanesque, leur sévère discipline militaire et leur ferme organisation civique, retardant par un moyen âge quasi-féodal de cinq siècles la floraison séductrice et passagère de l'atticisme ionien.

Après la période pélasgique des Titans, dit Nietzsche, vient le règne des dieux de l'Olympe, leurs vainqueurs, et bientôt l'âge des héros homériques, enfants des dieux. Apollôn fut le père des dieux et des héros. Homère est son interprète le plus parfait: l'épopée et les arts plastiques appartiennent à son domaine artistique, tandis que la musique et le lyrisme, pour la plus grande partie, sont dionysiaques. Les dieux vivants et joyeux du ciel homérique auraient été conçus par l'imagination prédestinée des Hellènes afin de renverser l'empire des Barbares et des Titans, vaincre les monstres pessimistes nés de la réaction postorgiaque, et faire triompher la vie par le secours d'un art plus riant, afin que fût évité le pessimisme pratique, c'est-à-dire le suicide universel. Tout cela n'est guère que la traduction en langage esthétique de la réorganisation par des bras vigoureux d'une société effritée en poussière.

Quel est le rôle d'Apollôn, comme « divinité éthique » (2)? C'est un rôle modérateur, curatif, réglementateur. Apollôn est le patron du « principe d'individuation » , par opposition à la fusion narcotique avec la nature qui est l'essence

(1) *Naissance de la Tragédie*, paragraphe 4.

(2) *Tragédie*, I, p. 36.

du mysticisme dionysiaque. Le précepte fondamental de l'éthique apollinienne, c'est de « chercher la limite de l'homme », d'établir l'ordre en traçant, entre les individus antagonistes, des lignes de démarcation précises auxquelles sera prêtée toute la majesté des lois de la Nature. On peut donc pressentir déjà qu'Apollôn est le père du rationalisme et de la morale du contrat. Ordonnateur des états, il exige avant tout la connaissance de soi-même, *Gnôti seauton,* la mesure raisonnée, *Meden agan,* et l'esprit de justice. Son interprète politique est *Lycurgue,* qui codifia la sévère expérience dorienne, méfiante envers les arts et conseillère d'éducation martiale.

Dans le plus précieux de ces morceaux inédits qui, en 1879, furent sauvés d'un autodafé imminent par l'heureuse intervention de l'aimable sœur de l'écrivain (1), dans un fragment rédigé en vue d'une seconde édition de la *Naissance de la Tragédie* (2), Nietzsche s'est longuement étendu sur l'éthique apollinienne et l'a décrite nettement impérialiste. Il la contemple toutefois sous une lumière bizarre, car il est à ce moment préoccupé d'établir la thèse fondamentale de sa métaphysique de ce temps; à savoir que la raison d'être du monde est la préparation du génie. Or, dans sa partialité pour l'hellénisme, il professe que la civilisation grecque demeure à jamais le modèle de toutes celles qui lui succèderont pour s'être proposé expressément et consciemment ce but grandiose. Les considérations que nous allons résumer portent donc comme titre d'ensemble : « Les moyens de la volonté hellénique pour atteindre son but, le génie. »

(1) *Biographie*, II, 329.
(2) IX, p. 144 et suiv.

Seulement cette tâche, esthétique en apparence, prend ici l'aspect d'un effort éthique et même politique très marqué, car le seul « génie » dont il sera question dans ces pages est le génie militaire réalisé à Sparte et vaguement copié par Athènes. Les hommes de génie préparés par la culture grecque sont tout uniment en ce lieu les soldats irrésistibles et les citoyens accomplis de Lacédémone, qui demeurent en effet depuis trois mille ans, sous leur déguisement platonicien, les types de la morale du contrat, et l'ingrédient viril de toutes nos utopies européennes. Les traits de l'éthique apollinienne qui vont être considérés tour à tour portent donc exclusivement les caractères de la conquête ; ce sont : l'esclavage fondement de la constitution ; l'état importé du dehors et forgé par le glaive ; le civisme purement militaire ; la glorification de la guerre ; enfin la consécration religieuse de l'impérialisme de race.

2. — *Les institutions doriennes.*

Le premier de ces mécanismes du génie militaire, l'esclavage, destiné à préparer le bien-être d'une minorité, l'exception au prix des souffrances d'une majorité opprimée, embarrasse quelque peu le mystique attendri qui se cache dans notre admirateur des Hellènes. Il nous affirme que les Grecs avaient compris à la fois la nécessité inexorable, et le caractère répugnant d'une telle institution. Ils n'en parlaient qu'avec une honte secrète, une sorte de « pudeur » : sentiment qui, si l'on accepte les vues de

Schopenhauer, apparaît en l'homme chaque fois qu'il se sent confusément l'instrument « involontaire » d'une puissance métaphysique, douée de volonté libre. Or, c'est ici le cas, puisqu'il s'agit du dieu Nature préparant le génie par le canal des institutions grecques. Et quelques réminiscences romantiques viennent tout à point raffermir en cette passe scabreuse le cœur sensible de notre philosophe, qui soupire une invocation pathétique au bon serf du moyen âge. « Combien consolante agit sur nous la contemplation du serf médieval, avec les relations sociales et politiques à la fois fortes et délicates qui l'unissent à ses seigneurs, avec la paix profondément significative de son étroite existence. Combien consolante et combien pleine de reproches ! » On a prétendu que les Hellènes sont morts de l'esclavage, conclut Nietzsche : il est certain que *nous mourons de son absence.*

Le second instrument apollinien des desseins de la Nature sur le peuple grec, c'est l'État. Les modernes n'ont tant divagué à son sujet que pour n'avoir point aperçu sa destination véritable qui est en même temps sa justification : à savoir, la préparation du génie. Sa naissance odieuse, menée à bien dans la violence et dans le sang, par les conquérants cruels, à la main de fer, qui l'ont partout façonné et cimenté, n'est que le signe éclatant d'une objectivation de la Volonté primordiale, se hâtant, sans scrupules mesquins, vers son but artistique, le Génie. Ne reconnaît-on pas d'ailleurs cette mission providentielle à la grandeur indéfinissable de tous les fléaux de Dieu, dont on dirait qu'une puissance magique leur amène mystérieusement l'adhésion des volontés moins trempées. Ne le reconnaît-on pas encore à l'examen de ce lien des États,

le patriotisme, sentiment pernicieux et déraisonnable au fond, mais que le Tout-Un (1) suscita en fermant à propos les yeux des citoyens sur les horreurs dont l'idée de l'État est la source : tandis que, mieux éclairés sur leurs intérêts, moins aveuglés par la fatalité dont ils sont les jouets, ils s'empresseraient de chercher le bonheur dans la fuite au désert, en bons lecteurs de Jean-Jacques.

L'État prépare le génie par la création préalable du citoyen. Seule, en effet, son influence toute mystique peut amener les individus égoïstes à la discipline sociale qui est le fondement d'abord de la suprématie militaire, puis de la floraison ultérieure de l'art. C'est en vue de leur art futur que les Grecs ont construit de toutes pièces l'homme politique et qu'ils se sont dévoués à l'État, à la Cité, avec « un effrayant déchaînement de l'instinct social » . Or les Doriens Apolliniens, dociles aux impulsions métaphysiques du dieu Nature, ont admirablement compris que la condition de l'État centralisé, c'est la guerre ; que l'école du citoyen, c'est la vie des camps. Et ici se place sous la plume de Nietzsche un hymne inattendu en l'honneur de la guerre qu'il n'eût pas écrit peut-être au lendemain de sa pénible campagne en Lorraine, mais que lui inspire la logique de son analyse impérialiste. Si, dit-il, le Génie n'apparaît plus dans nos sociétés modernes, c'est que l'instinct étatiste y est miné par la puissance de l'argent. L'aristocratie financière contemporaine entend mettre l'État au service de ses intérêts sordides : et à cet effet elle empêche la guerre et ses terribles convulsions,

(1) C'est là pour Nietzsche, héritier du panthéisme de la philosophie allemande, une des dénominations de Dieu. Il emploi aussi celles d'Unité primordiale ou de Volonté primordiale, en disciple de Schopenhauer, ou enfin de Nature à la façon de Rousseau.

qui sont pourtant le procédé de choix de la Volonté primordiale pour maintenir et réveiller l'instinct patriotique. Nos odieux libéraux veulent que la guerre soit votée par le Parlement, décidée par la masse égoïste qui s'y refuse de toutes ses forces. Ils sapent à cet effet le sentiment monarchique, et la Révolution française, ce phénomène antigermanique, platement antimétaphysique, spécifiquement welche, n'eut pas d'autre origine. La théorie des nationalités, le suffrage universel dérivent encore de la crainte de la guerre. Et le seul remède à la maladie actuelle du patriotisme, miné par l'amour de l'argent, c'est *la guerre et encore la guerre* dont l'arc d'argent, arme d'Apollôn, résonne de terrible, mais aussi de mélodieuse façon. — On croirait entendre, n'est-il pas vrai, les contemporaines déductions philosophiques des Moltke et des Treitschke, théoriciens de l'impérialisme teutonique.

Les Apolliniens Hellènes, mieux éclairés que nous-mêmes par les inspirations d'en haut, ont donc réalisé préalablement à tout autre le *génie militaire* et exécuté le chef-d'œuvre guerrier, avant le chef-d'œuvre de marbre. L'ordre soldatesque est le prototype de l'État grec. Des castes militaires strictement hiérarchisées s'élèvent en pyramide sur une base formée par d'innombrables esclaves. La conception spartiate de la vie, la constitution de Lycurgue, est le modèle de cette forme primitive de l'État.

Nous avons dit que Platon en avait tiré les éléments de sa République et les fondements du futur stoïcisme moral. Voici que Nietzsche nous offre en effet en ce lieu même l'analyse de l'utopie platonicienne, ce « fruit de l'antiquité » parvenue à sa maturité féconde. Le thème de la

« République » , c'est, d'après lui, l'existence olympienne, ou apollinienne, « mais en vue de la préparation du génie » . Et, dans cette dernière interprétation, toute esthétique, il se trouve fort gêné par la prescription du grand Athénien qui, précisément, chassait les artistes de sa cité idéale. Notre exégète ingénieux trouve aussitôt une explication à cette anomalie. C'est là, dit-il, un trait secondaire, et un héritage des erreurs de Socrate, trop aimé par un disciple qui, plus d'une fois, sacrifia ses propres instincts aux directions de son maître.

Enfin cette intéressante analyse des institutions doriennes se termine par l'explication du rôle de la Pythie, oracle de la divinité delphique. La situation de la femme grecque aurait été modeste en apparence, mais prépondérante en réalité : à titre de procréatrice de la génération future, elle fut considérée comme douée du don de prophétie. La Pythie apollinienne, interprète du Tout-Un dans ses desseins helléniques, eut pour tâche de prévenir la décomposition pulvérulente de ces petits États mal agglomérés sous des hégémonies passagères ; de maintenir entre eux le lien d'une inspiration commune. En sorte qu'Apollôn se manifeste une fois de plus par l'intermédiaire de sa devineresse, comme le dieu du contrat, dieu politique, guérisseur, réconciliateur, moniteur des siens (1).

Tel est le premier apollinisme nietszchéen : il contient en germe tous les éléments des futures tentatives de son analyste vers l'impérialisme et le stoïcisme aristocratique.

(1) Quand Nietzsche voulait bien dépasser du regard les côtes dentelées de la péninsule balkanique, il jugeait qu'Apollôn, dieu de l'épopée, ne fit pas son séjour exclusif de la vallée du Ménandre, et se reposa avec prédilection sur les sept collines, comme expression adéquate de l'étatisme, du stoïcisme, de l'impérialisme romain. (*Tragédie*, paragraphe 21.)

Mais il faut noter que les inspirations delphiques sont ici approuvées grâce à une interprétation esthétique de leur contenu et parce qu'elles ont pour objet la préparation du génie. Elles ne trouveront pas davantage par la suite une adhésion sans réserve. Apollôn pourra dominer de façon passagère dans la raison de notre penseur : il ne possédera jamais sans réserves un cœur qui penche irrésistiblement vers son rival.

III. — L'ÉTHIQUE SOCRATIQUE, OU L'APOLLONISME DÉMOCRATISÉ.

Nous venons de voir Platon présenté comme le vulgarisateur, en sa *République,* des leçons de l'éthique apollinienne. Et son maître, Socrate, a été fait responsable des tendances antiartistiques de ce code utopique. En réalité, ce maître l'est plus encore des propensions rationalistes et contractuelles de son disciple (1). C'est lui qui, avant Platon, jugea que « l'aspect extérieur effrayant et la grimace barbare (2) » de la constitution spartiate n'appartenaient pas essentiellement à la notion de l'État; qu'on pouvait tenter d'emprunter aux vieux Lacédémoniens leur sagesse civique sans leurs brutalités de brigands, le principe de leur discipline sociale sans le faix de leurs casques écrasants.

L'attitude de Nietszche vis-à-vis de la doctrine et de l'action de Socrate fut toujours (à part quelques retours de bon sens et de modération) singulièrement méfiante

(1) Voir notre Introduction.
(2) IX, p. 164.

et dénigrante. Au point de vue esthétique, il prononce contre elles une condamnation sans circonstances atténuantes puisque le coupable inspirateur théorique d'Euripide est responsable à ses yeux de la mort de la tragédie, œuvre d'art par excellence et sourire rédempteur du dieu Nature. Quant à l'aspect éthique du socratisme, nous verrons qu'il est le plus souvent antipathique à notre penseur, qui ne peut s'empêcher néanmoins de le donner au point de vue historique pour la continuation directe de l'œuvre apollinienne. Or s'il nourrit déjà quelques préjugés secrets contre celle-ci, par inclination originelle à l'égard de Dionysos, il se montre plus circonspect encore et plus invinciblement réservé vis-à-vis d'un apollinisme vulgarisé, popularisé, démocratisé. Dangereux scrupule d'aristocrate intellectuel, dont il paiera l'injuste « snobisme » par les faux pas de sa propre morale future (1).

Que le socratisme ne soit guère autre chose que l'apollinisme mûri par son évolution historique et descendu rapidement vers les couches démocratiques de la population, grâce aux dons intellectuels prestigieux de la race hellénique, c'est ce qui est avoué vingt fois par notre philologue, trop distrait seulement des considérations morales par ses grands projets artistiques de ce temps pour prêter une attention suffisante aux conséquences d'une telle filiation. Déjà sa conférence bâloise sur «Socrate et la tragédie » offre cet aveu caractéristique : « Dans Socrate s'est incarné un des aspects de l'hellénisme : la clarté apollinienne sans nul mélange étranger. » Bientôt

(1) Nietzsche n'a pas développé durant sa jeunesse le contenu de la morale socratique avec la même complaisance que celui des deux morales antérieures. Il l'a fait plus tard, et nous aurons occasion d'y revenir.

la *Naissance de la Tragédie* nous montre le sage athénien comme un apôtre de la « justice poétique », ainsi qu'Apollôn l'est de la justice sociale. Et si Nietszche lui fait un reproche de cet apostolat, c'est à titre d'héritier des ridicules préjugés de Schopenhauer sur ce point (1). Socrate place encore le bonheur dans l'exercice de l'intelligence et de la raison, à l'exemple du dieu de Delphes. Comme Apollôn, il combat l'instinct irraisonné, et parvient à déduire dialectiquement la « sophrosyne », cette expression initiale de l'apollinisme populaire, déjà célébrée par Hésiode. En affirmant qu'Euripide, après avoir chassé Dionysos de la scène tragique, n'y put conserver Apollôn, dieu de l'épopée et non pas du drame, Nietszche indique que la tragédie est morte entre les mains de son dernier soutien d'une excessive complaisance pour Apollôn (2). Et il écrit en propres termes : « Socrate qui désapprouvait les mystères « dionysiaques » préféra s'en tenir à Apollôn (3). » Socrate est d'ailleurs l'« homme théorique » par excellence, le créateur de l'esprit scientifique, conséquence directe de la clarté, de la pondération parfaite qu'Apollôn réclame des siens (4).

Enfin pour achever d'éclaircir les origines doriennes du socratisme, on ne saurait mieux faire que de reproduire, après Nietszche (5), le jugement d'Apollôn lui-même. Par la voix de son oracle delphique, il reconnut sans ambage Socrate pour *le plus sage* des hommes, Euripide, cet odieux meurtrier de la tragédie, venant le *second*

(1) Voir le troisième livre du *Monde comme volonté*.
(2) IX, 255.
(3) IX, 267.
(4) IX, 262.
(5) *Tragédie*, paragraphe 13.

dans son estime, et Sophocle le troisième, précisément pour avoir discerné et réalisé la « justice poétique » sur la scène beaucoup mieux qu'Eschyle (1). Après cette solennelle distribution de prix, conférés du haut du trépied, on voit assez que Nietszche, qui condamne plus ou moins sévèrement ces trois hommes, ne possède point l'oreille du dieu à l'arc d'argent. Il devra se tourner vers le fougueux Dionysos pour faire ratifier tant bien que mal ses jugements esthético-éthiques, si toutefois le jus de la récolte dernière a laissé quelque lucidité aux appréciations du joyeux convive.

Ce n'est pas que le professeur bâlois condamne en toutes choses Socrate, fils d'Apollon et père de Stoa. Si, au point de vue esthétique, il ne lui pardonne pas d'avoir tué la tragédie ; si, au point de vue éthique, il garde une invincible antipathie à ses leçons égalitaires, il salue en revanche la grandeur de sa mort, et il lui sait particulièrement gré d'avoir reconnu, sur le tard, la portée de l'art et l'éminence de la musique, en composant dans sa prison un hymne à son patron delphique. A l'occasion, il le donnera même expressément (2) comme le précurseur nécessaire de la culture germanique qu'il rêve pour l'avenir. Notre fougueux esthéticien parvient en effet quelquefois à reconnaitre une valeur métaphysique à la science socratique, en tant qu'elle est une sorte de déguisement de l'art. L'« art sous forme de science », écrit-il à plusieurs reprises. Et, paraphrasant à sa façon l'aphorisme

(1) Nietzsche a cependant tenté de démontrer le contraire, et de faire d'Eschyle un adepte plus convaincu de la «justice poétique» que Sophocle. (IX, p. 67.)

(2) IX, p. 180.

célèbre : Un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène, il proclame que le socratisme éloigne tout d'abord l'esprit de la sphère divine du Beau ; mais qu'une heure sonnera où le savant honnête atteindra nécessairement aux limites de la connaissance. Il touchera bientôt l'une de ces bornes placées partout à l'infini sur la vaste circonférence du savoir humain, et devant lesquelles l'effort logique, impuissant désormais à pousser plus avant, ramène l'intelligence à son point de départ. Alors, de toute nécessité, le savant, éclairé par cette constatation tragique de l'infirmité de sa raison, s'efforcera d'éviter le « pessimisme pratique » en se réfugiant dans le domaine de l'art et rimera quelque hymne à Apollôn à l'exemple du père de la science, Socrate, converti à la musique sur ses derniers moments.

IV. — MAITRES DIONYSIAQUES ET ESCLAVES APOLLINO-SOCRATIQUES.

Ce sont là de passagères indulgences. Dès qu'il n'est plus défendu par quelque factice vertu esthétique ou mystique, le socratisme éthique est déjà pour Nietzsche la *Morale des esclaves,* tandis que le déchaînement dionysiaque garde à ses yeux, l'auréole de l' « héroïsme » et de la grandeur. Revenons à ce précieux fragment sur la préparation apollinienne du génie, que nous avons exploité déjà (1). Après y avoir justifié l'esclavage hellénique, l'auteur s'y étend avec amertume sur les défectueuses

(1) IX, p. 144 et suiv.

conceptions morales des esclaves de notre temps façonné par les leçons socratiques. « De nos jours, dit-il, ce n'est plus l'homme artiste, l'homme complet qui fixe les valeurs morales, mais bien l'esclave. Et, pour pouvoir continuer de vivre, cet infortuné doit baptiser de noms trompeurs ses misérables conditions d'existence. De là naissent des fantômes abstraits, tels que la « dignité de « l'homme » ou la « dignité du travail », chétives inventions du servage qui se dissimule à ses propres yeux. » « Temps lamentables, poursuit notre romantique attristé, que ceux où l'esclave sent le besoin de telles illusions, où il est invité à réfléchir sur son sort présent et sur sa destinée future ! Misérables séducteurs qui ont anéanti l'état d'innocence de l'esclave résigné, en le faisant goûter aux fruits de l'arbre de la science. » Voilà ce qui ne saurait être pardonné à Socrate par le romantisme politique de Nietzsche. Cet homme néfaste a mis l'apollinisme à la portée de la plèbe et détruit la hiérarchie nécessaire à la production du génie !

Si encore, à ces prétendus esclaves socratiques du temps présent, notre penseur n'opposait que leurs ancêtres en morale, les sévères Doriens strictement ordonnés et disciplinés, rudes à eux-mêmes s'ils le sont démesurément à autrui, cet avertissement aux serfs de leurs aises et de leur luxe tyrannique ferait songer aux traits stoïciens du *Contrat social,* et à l'utopie spartiate d'un Saint-Just. Mais c'est le mysticisme et l'individualisme pathologique de Rousseau, non point son stoïcisme d'occasion que Nietzsche, lui a empruntés par l'intermédiaire de son maître Schopenhauer, et que nourrissent d'ailleurs en lui ses tendances les plus intimes. *Socrate et l'instinct,* tel

fut le premier titre qu'il rêva pour la *Naissance de la Tragédie* (1). Au fond du cœur, il appelle esclave l'homme du *Contrat social* raisonné, l'homme socratique, et il n'admire que la violence impulsive de l'instinct, soustrait pour une heure au moins à l'empire de la raison, par le narcotisme dionysiaque. C'est, dès lors, le satyre, dont la confrérie tapageuse ne laisse que des débris sur son passage, qui est à ses yeux le véritable « maître » ou « surhomme ».

Lisons, afin de nous en convaincre, ce curieux essai de l'été 1873 : *la Vérité et le mensonge au sens extra-moral* dont les derniers paragraphes renferment une théorie aussi originale qu'échevelée des origines de l'art. Il passe sur ces pages vibrantes comme un premier souffle de l'inspiration zarathoustrique (2). Le futur prophète s'y révèle tout entier, avec la subtilité outrée de son analyse psychologique, la splendeur de ses dons de poète, et, déjà, les inquiétants vestiges de corruption qui sourdent des profondeurs de son organisation mentale. Il se prend à réfléchir en effet sur un problème dangereux pour sa pensée (3), sur les origines du langage. Le langage, dit-il, est dès sa naissance mensonge conscient, négligence volontaire de l'ensemble des qualités propres à chaque objet, dont l'esprit distille par l'abstraction les caractères essentiels : acceptation enfin de

(1) Lettre à Rohde du 30 avril 1870. *(Corr.*, II, p. 197.)

(2) Dans la préface de 1886 au deuxième volume de *Humain trop humain,* Nietzsche signale cet écrit, tenu par lui « secret » (et qui, en effet, n'a vu le jour de la publicité qu'après sa mort intellectuelle), comme sa première critique sérieuse du pessimisme schopenhauérien, ou, en d'autres termes, comme la première aurore de son second dionysisme (XIV-2, 208).

(3) Nous avons déjà indiqué sa complaisance pour le chant incompréhensible du satyre, la glossolalie, et toutes sortes de « langages martiens ».

cette hypothèse absurde qu'il existerait des choses égales et semblables dans la nature. C'est pourquoi, les nécessités de l'existence commune ont fait proscrire de bonne heure le mensonge nuisible aux intérêts de l'association, mais ce mensonge-là seulement. Combien furent conservés au contraire de ces mensonges logiques qui demeurent emmagasinés dans notre être sous l'enveloppe trompeuse du mot propre. L'homme qui s'avance dans les voies du progrès appuyé sur ces inconscientes erreurs est magnifiquement identifié par notre poète à l'imprudent qui se laisserait emporter à travers l'espace sur le dos d'un tigre affamé, tandis que ses yeux, perdus dans le rêve, ne reconnaissent pas le caractère effrayant de sa dangereuse monture. Nietzsche nomme encore ingénieusement la prétendue vérité verbale « une armée mobile de métaphores » et « d'anthropomorphismes » ; le langage, une « obligation de mentir suivant une convention fixe », à la façon du troupeau humain qui nous environne, de mentir dans un sens obligatoire pour tous.

Or, cette première de toutes les concessions sociales, la parole, révolte déjà l'ombrageux individualisme que notre penseur dissimule en ce lieu sous le voile du sentiment esthétique. Il faut bien comprendre, nous dit-il, que la métaphore purement personnelle, l'originelle traduction artistique d'une impression nerveuse en image par quelque privilégié des dons de la nature, fut sinon la mère, du moins la grand'mère de tout concept abstrait fixé dans un mot. Le mot lui-même est sorti peu à peu de cette primitive manifestation spontanée, geste ou onomatopée, par appauvrissement, dressage et discipline sociale. Discipline apollinienne dès lors, pour employer le langage

de la *Naissance et de Tragédie* et qui a ses avantages, Nietzsche veut bien le reconnaître, car ce n'est qu'en s'oubliant comme sujet créant de façon artistique (lisez : comme individualiste sans frein) au profit de ses voisins différemment doués, que l'homme parvient à se faire comprendre d'abord, à vivre ensuite avec quelque répit, sécurité et dignité.

Mais voici venir la réaction incompressible, suscitée bientôt dans les tempéraments dionysiaques par cet effort prolongé et par cette pénible concession sociale que dut être l'adoption d'un langage convenu une fois pour toutes. Oui, chez les individus comme chez les races bien douées, l'instinct de la métaphore, à peine dompté par les règles de la phonétique et de la grammaire commune, se redresse, sous la forme du mythe poétique et de l'Art en général, qui montre ainsi l'origine la plus pleinement égotiste qu'il soit permis de rêver. Et, dans un développement merveilleux de pittoresque, l'impitoyable analyste nous peint la juvénile métaphore recommençant ses ébats dans un milieu déjà refroidi par l'empire despotique de la règle et s'amusant, tel un rapin romantique, à troubler, dans leur sécurité péniblement conquise, ces vieux philistins de concepts abstraits, endormis sous le bonnet de coton du mot propre. Il est des peuples « mystiquement exaltés » (et ce fut le cas des anciens Grecs) qui demandent sans cesse au mythe d'apporter quelque charme dans leur vie opprimée. Lors de ces détentes artistiques, l'Intellect, ce maître en tromperie, s'échappe gaiement du servage de la Raison, ouvrière d'abstractions fatigantes. Il fête ses *saturnales*, tout heureux de pouvoir enfin « tromper » à cœur joie, sans dommage et sans

punition sociale, sous le couvert de l'exaltation esthétique; empressé à rejeter sa démarche craintive et hésitante imposée par la discipline normale. Débordant d'ironie contenue, il associe aussitôt les contradictoires et sépare les choses acceptées comme semblables pour trouver matière aux métaphores les plus effrenées. Il dira par exemple, sans scrupules, que « le torrent est un chemin qui marche ». En un mot, l'artiste se complaît à « parler uniquement par métaphores défendues ».

A certaines heures de l'histoire, poursuit Nietzsche, se trouvent de la sorte en présence l'homme *raisonnable* (apollino-socratique) et l'homme *intuitif* (1) (dionysiaque) : le premier dépourvu de sens artistique, le second de prévoyance sociale ; l'un dans l'angoisse devant l'intuition, l'autre pénétré de mépris pour l'abstraction. Celui-ci s'efforçant d'écarter le malheur par la régularité, la prudence, le calcul; celui-là, « héros » débordant de joie provocatrice, incapable de pressentir les menaces du sort. Lorsque l'homme intuitif est pour un moment vainqueur, ainsi qu'il arriva dans la Grèce dionysiaque, alors seulement peut naître une *culture* digne de ce nom ; alors seulement le règne de l'Art peut s'établir sur la vie,

(1) Nietzsche professe une confiance toute schopenhauérienne dans la puissance de l'intuition, ou plutôt de l'imagination exaltée, pour l'appeler par son nom véritable. Son étude sur Thalès renferme un hymne véritable à cette faculté magique ou mystique tôt au moins. X, p. 20. « Elle vole en avant portée par ses membres légers : l'espoir et le pressentiment lui mettent des ailes au talon. La Raison calculatrice *rampe* lourdement par derrière, afin d'atteindre à son tour le but séducteur que sa compagne plus divine a déjà touché. » L'intuition compenserait en effet son défaut de méthode par ses conceptions rapides comme l'éclair, par la perception délicate des analogies (voyez où elles ont conduit Fourier), par la substitution des rapports de *contiguïté* à ceux de causalité, toujours suspects aux vrais disciples de Schopenhauer.

façonner la demeure des dieux et jusqu'à la cruche d'argile du potier. Car l'homme raisonnable sait tout au plus écarter le malheur, tandis que l'intuitif, au sein d'une civilisation sympathique à son être, goûte un parfait bonheur, un sentiment de « Rédemption » .

Mais voici l'ombre à ce rayonnant tableau orgiaque. Sans doute, poursuit notre psychologue, et c'est là une concession tardive arrachée à son bon sens enfin réveillé ; sans doute l'homme intuitif, qui est au vrai un animal débridé, « souffre plus violemment quand il souffre » parce qu'il n'apprend rien de l'expérience, et retombe sans cesse dans les mêmes pièges de la Destinée. Alors, il « crie tout haut sa douleur » , se montrant aussi déraisonnable dans l'infortune que dans la félicité.

Combien différent l'homme *stoïque,* apollino-socratique, instruit à l'école de l'expérience. Dans le malheur, celui-là met à son visage un masque de dignité infrangible : il ne crie pas ; il ne change même pas le timbre de sa voix. « Si un orage s'amasse sur sa tête, il s'enveloppe de son manteau et s'éloigne à pas lents » :

Impavidum ferient ruinæ.

Qu'importe, après ces portraits révélateurs, que, par un jeu de mots malveillant, le partisan endurci de Dionysos s'efforce encore de railler le stoïcien socratique et le montre « trompant avec délices dans le malheur » , sur la véritable situation de son âme, comme l'intuitif trompait en métaphores défendues, à l'heure de la joie ! Ces deux tromperies-là ne sont nullement commensurables entre elles. Et qui donc hésiterait, sur ces descriptions parallèles, à décider où est l'âme de *maître,* où la complexion

d'*esclave*. Le mot *saturnales* est là en toutes lettres pour servir de contrepoids à ce brevet d'*héroïsme* si singulièrement décerné à l'artiste dionysiaque dégagé de tout frein social. C'est là conception purement romantique de la vie, méridionalisme pathologique à la Stendhal, apothéose de l'« énergie » dans le geste impulsif. Nous retrouverons tous ces traits développés par la suite, et il est bon de noter, de retenir, à ce titre, cette première classification des maîtres et des esclaves. En dépit des suggestions de la maturité venue et de la réflexion persistante, Nietzsche n'en corrigera guère les catégories si ridiculement paradoxales. Elle continuera de végéter au fond de son âme pour en gâter les impulsions saines, en paralyser jusqu'à la fin les efforts vers la lumière.

V. — LES SEPT PÉRIODES DE L'HISTOIRE HELLÉNIQUE.

Le développement que nous venons de lire trahit assez la partialité dionysiaque qui restera caractéristique de la doctrine nietzschéenne. Néanmoins la *Naissance de la Tragédie* se termine par une protestation d'égalité dans l'hommage qui doit être rendu aux deux divinités inspiratrices de l'hellénisme. En ses heures de sang-froid, Nietzsche professe que Dionysos et Apollôn se conditionnent et se complètent réciproquement; que, pour l'œil métaphysique du dieu Nature, leur union est éternelle, immuable et parfaite, à ce point qu'il n'y a pas de rayon dionysien sans réflexion apollinienne. Notre faible regard est seul

contraint de dédoubler le phénomène artistico-éthique en des éléments constitutifs, dont il éprouve successivement la jouissance ; la tragédie grecque gardant toutefois avec le drame wagnérien ce privilège de réaliser leur commune expression la plus parfaite. Il est donc possible de distinguer, dans l'histoire, des périodes de prépondérance alternée, de triomphe successif pour chacun des deux principes ; la victoire de l'un comme de l'autre amène d'ailleurs pour un instant sur les lèvres du dieu Nature un sourire de béatitude, dont l'expression est devenue perceptible à notre esprit dans la célèbre « sérénité grecque (1) ».

L'histoire hellénique, la mieux faite de toutes pour illustrer cette théorie audacieusement mystique, semble avoir montré à Nietzsche sept de ces périodes successives. La première, spécifiquement dionysiaque, est l'âge des Titans, dont nous avons décrit l'atmosphère sanglante et les périlleuses consolations narcotiques ; c'est le temps des satyres, de Silène et des influences asiatiques. La seconde période fut marquée au contraire par la revanche d'Apollôn, la conception olympienne du monde et les ébats des héros homériques. La troisième voit la naissance du lyrisme avec Archiloque. L'origine de cette poésie nouvelle est dans une disposition musicale ou dionysiaque de l'âme, et la crise lyrique fut une sorte de vague ou de trombe mystique qui passa sur la société homérique en marquant le troisième âge de la Grèce.

Puis, presque parallèlement à cette revanche du dieu de la vigne, se développa plus rigoureux le sévère apolli-

(1) *Heiterkeit* est un peu plus que sérénité : c'est bonne grâce et sourire.

nisme dorien, à l'heure où Lycurgue prépara les triomphes de Sparte par l'éducation militaire et la constitution de fer qu'il sut imposer à ses concitoyens. La cinquième période tout en laissant, comme l'alternance l'exige, une certaine prépondérance à Dionysos, marque la réconciliation la plus accomplie des deux principes esthétiques ou éthiques fondamentaux. C'est la période « tragique » par excellence, le sixième siècle athénien, le temps des grands philosophes présocratiques et des exploits eschyliens de la guerre persique. Heure unique et midi de l'histoire en quelque sorte, ainsi que s'exprimera plus tard l'apôtre de l'Éternel Retour. A cette heure-là surtout le jeune professeur bâlois demandait le secret du génie hellénique, qu'il voulait faire mieux comprendre et plus parfaitement imiter désormais par nos générations dévoyées. Telle fut l'origine de son persistant et d'ailleurs peu fructueux effort pour pénétrer et faire revivre ces figures à demi mythiques des Thalès, des Héraclite, d'Empédocle surtout dont il fit comme une première incarnation de son Zarathoustra (1). Le sixième siècle s'élevait bien au-dessus du cinquième dans son estime, car telle est d'ordinaire la propension des natures entières et passionnées qui préfèrent volontiers la grandeur confuse des préparations fécondes à la perfection un peu froide des achèvements classiques : et, chez nous, par exemple, se plairont au temps de la Renaissance ou de Richelieu, mieux qu'à celui de Louis XIV.

La sixième période fut celle du socratisme, que la loi d'alternance devait mettre sous l'invocation d'Apollôn,

(1) Voir le projet de drame sur la vie de ce sage (vol. IX).

après les triomphes tragiques de Dionysos, et dont nous avons indiqué en effet les tendances apolliniennes. Elle n'est guère que l'évolution vers les masses des principes aristocratiques de la morale dorienne.

Enfin nous pouvons discerner une septième période, alexandrine et hellénistique, durant laquelle, en réaction des conquêtes macédoniennes, l'Asie reflue sur le bassin méditerranéen dans une nouvelle vague dionysiaque. Les mystères voient refleurir leur vogue, et bientôt le christianisme va venir étendre sur le monde romain hellénisé son atmosphère par certains côtés indienne. En effet, il n'y a pas à en douter, quelque dégagé qu'il soit dès lors de toute conviction dogmatiqne, quelle qu'ait été son animosité ultérieure contre la doctrine du Christ, Nietzsche jeune la juge dionysiaque, au moins à son aurore; et comment ne lui serait-elle pas sympathique à ce titre? « Avec le mouvement chrétien oriental, écrit-il (1), le vieux Dionysos submergea de nouveau le monde et tout le travail de l'hellénisme sembla détruit. Une conception du monde, *plus profonde* quoique antiartistique, se fit jour. » Et jusque dans la *Naissance de la Tragédie*, livre qu'il crut voir par la suite si foncièrement hostile au christianisme (2), il nous fait remarquer combien la « sérénité », désormais fausse et feinte, de la Grèce en décadence, fit horreur à juste titre à « ces profondes et terribles natures des quatre premiers siècles chrétiens », combien la lâcheté des païens efféminés devant le côté sérieux de la vie paraissait antipathique aux générations formées par les Apôtres.

(1) IX, 123. Les tendances dionysiaques conservées dans le sein du christianisme naissant ont été souvent mises en relief.

(2) Préface de 1886 à la seconde édition.

Le christianisme recueillit l'héritage dionysiaque, « la mystique absolue » . Et l'Évangile de saint Jean, ce livre si profondément grec, se montra comme un fruit du même arbre sur lequel avaient poussé jadis les mystères orphiques. Le quatrième Évangile serait né à la fois du climat ionien et de son sous-sol dionysiaque : c'est par là qu'il se montra capable d'équilibrer l'influence judaïque desséchante, dans le christianisme naissant (1). Une telle origine laissera toujours quelques traits sympathiques à Nietzsche dans la religion chrétienne, en dépit de ses prétendus crimes esthétiques ou moraux : et nous verrons la nacelle zarathoustrique dévier, par une insensible inclinaison de son gouvernail, vers des côtes auxquelles son pilote avait fait vœu de tourner délibérément le dos.

Telle est, dans ses grandes lignes, la philosophie nietzschéenne de l'histoire antique, vue tout entière d'ailleurs à travers les destinées grecques, et dessinée tant bien que mal de ces deux points de vue bizarrement choisis qui s'appellent apollinisme et dionysisme. Il est un rapprochement que nous avons déjà indiqué ailleurs (2), qui reviendra quelquefois sous notre plume et dont c'est ici le lieu de fournir une première indication. Bien que Nietzsche ne connût pas sans doute l'œuvre de Gobineau lors de ses premières réflexions sur la philosophie de l'histoire, ces deux romantiques ont par instinct interprété de façon assez analogue les confuses données des vieilles annales helléniques. Ces dispositions épiques, aristocratiques, olympiennes, homériques que l'un rapporte à l'influence apollinienne et dorienne du Nord,

(1) IX, p. 263 à 264.
(2) *Le Comte de Gobineau*. Plon, 1903.

l'autre les tirait du principe blanc arian de la même conquête mythique. L'orgie, le panthéisme mystique, la musique, le lyrisme que le second appelle asiatiques et dionysiaques, le premier les voyait mélaniens ou sémitiques en leur essence, et cherchait sous les mêmes climats que Nietzsche leur origine. Ajoutons que, en dépit de complaisances artistiques assez marquées sur le tard pour le principe dionysiaque ou méditerranéen, Gobineau en a toujours gardé au fond du cœur une terreur secrète. Tandis qu'inversement Nietzsche, malgré ses velléités apolliniennes, est sans cesse retombé dans sa complaisance constitutionnelle pour les excès narcotiques du dionysisme mélanien.

Achevons cependant de tracer dans le sens indiqué par Nietzsche lui-même le schéma historique dont il vient de nous livrer les grands traits. A la septième période, plutôt dionysiaque, qui clôt les destinées de l'antiquité classique, on peut admettre, d'après ses propres assertions, qu'une huitième a succédé, dans laquelle nous nous trouvons engagés encore. Le mysticisme chrétien, si florissant au cours du moyen âge, y fut insensiblement vaincu par le rationalisme apollinien après la restauration platonicienne qui marqua la Renaissance. Mais cet apollinisme, qui ramène à son tour le dieu de Delphes au pinacle de l'évolution alternée, présente un caractère plutôt socratique : c'est-à-dire doublement choquant aux yeux de Nietzsche, et par son aspect scientifique antiesthétique, et par sa tendance égalitaire antiaristocratique. Il a donc donné pour but à son existence la mission, tout apostolique ou prophétique, de diriger l'Europe, à la suite de l'Allemagne, vers une neuvième période, celle de

la culture germanique ou néo-tragique, qui constituera, sous le patronage de Wagner, une sorte de restauration dionysiaque, ainsi qu'il convient d'ailleurs après une phase apollino-socratique. Tel est l'objet propre de ses premiers plans de réforme religieuse, auxquels, à y regarder de près, il est toujours resté si strictement fidèle et tel est le sens de ce que l'on pourrait nommer le premier dionysisme nietzschéen.

CHAPITRE III

LE PREMIER DIONYSISME NIETZSCHÉEN

I. — MÉTAPHYSIQUE EXTATIQUE.

1. — *Schopenhauer et Nietzsche.*

Un examen superficiel de ses écrits de jeunesse ferait facilement considérer Nietzsche comme un disciple peu original de Schopenhauer en métaphysique : impression qui tient surtout à sa prédilection pour le vocabulaire assez particulier de son premier maître. Mais si l'on s'efforce de pénétrer plus avant dans la familiarité de sa pensée aventureuse, on constatera sans peine que ses convictions fondamentales se fixèrent rapidement aux antipodes de celles du solitaire de Francfort.

Ce fut vers la fin de l'année 1865, sur les bancs de l'université de Leipzig, que Nietzsche, dès lors émancipé de tout dogmatisme chrétien, prit contact avec le pessimisme mystique. Il se sentit pénétré du premier coup jusqu'à l'âme. Trois ans plus tard, il parlait encore avec attendrissement de « ces jours d'automne où la merveilleuse musique schopenhauérienne remua son cœur en ses plus intimes replis (1) ». Son cas est en effet l'un des

(1) Lettre à Rohde du 6 juin 1868.

plus typiques de cette extraordinaire épidémie morale que fut l'invasion du schopenhauérisme en Allemagne. Phénomène purement mystique et difficilement compréhensible à ce titre pour nos esprits latins, mais qui, après un demi-siècle écoulé, n'a pas dit son dernier mot au delà du Rhin. N'y voyons-nous pas le contemporain et l'ami de Nietzsche, un éminent historien de la philosophie, le professeur Deussen, se donner encore à l'heure présente pour le disciple, émancipé sans doute, et jusqu'à un certain point critique, mais fidèle et reconnaissant, du sage « chrétien par excellence (1) »?

Pour l'étudiant de Leipzig, l'œuvre du « Bienheureux Arthur » devint un livre d'édification, un bréviaire dont on ne se sépare point, une sorte d'Imitation de Jésus-Christ. Et certes, il y a quelque parenté de tempérament entre l'auteur médiéval du délicieux bréviaire des mystiques chrétiens et celui du quatrième livre du « Monde comme volonté ». « Trois choses font ma récréation, écrit le 7 avril 1866 l'apprenti philologue à son ami Gersdorff : mon Schopenhauer, la musique de Schumann et mes promenades solitaires. » Bientôt le volontaire du régiment d'artillerie de Naumburg, accroupi entre les jambes du cheval qu'il étrille, se compare aux ascètes admirés de son maître, murmure pour se réconforter cette oraison jaculatoire : « Schopenhauer, à mon aide ! » et aussitôt rentré chez lui, ouvre les Parerga (2). Il se sent à

(1) *Errinerungen*, p. 79 et 104. M. Deussen interprète, il est vrai, la négation de la Volonté de façon si arbitraire qu'il en tire un quasi-stoïcisme rationaliste. Mais Nietzsche faisait à peu près de même au total et trouvait dans le précepte de la compassion métaphysique une traduction appropriée à ses goûts du code social, qui est le fondement de toute éthique.

(2) *Correspondance*, I, p. 91.

l'aise dans les obscurités caressantes de ce mysticisme teinté de logique ; il s'en fait l'apôtre infatigable (1), et tout à l'heure, à son exemple, son ami Rohde prendra en main son Schopenhauer « avec plus d'onction que mainte vieille fille ne feuillette ses Heures dévotes (2) ».

Toutefois, et il y a là une sorte de dédoublement de la personnalité incompréhensible sans doute à qui n'a point passé par l'aventure de perdre insensiblement la foi, tout en conservant longtemps le goût de l'élan dévot ou des consolations mystiques ; toutefois, le lecteur ému et filial du *Philosophus christianissimus* ne laisse pas de critiquer de bonne heure, et de la façon la plus mordante, les ridicules trop évidents de son maniaque patron (3). On sait que l'auteur du deuxième livre du « Monde comme volonté » est resté à peu de chose près le prisonnier des conceptions scientifiques d'Aristote et du moyen âge. A l'heure où les suggestions de Darwin donnaient une impulsion nouvelle aux sciences de la nature, son système semi-scolastique ne pouvait rester longtemps debout, d'un seul morceau, devant le regard avisé d'un précoce savant et d'un remarquable critique. Nietzsche s'est d'abord défendu de sacrifier, devant la caducité de quelques détails, l'œuvre d'ensemble d'un pareil géant : il a eu les sophismes tendres du « premier amour » qui se refuse à discuter les délices éprouvées. « On ne critique point, dit-il ingénument, une conception du monde : on la comprend ou on ne la comprend pas... Un être qui ne sent pas le parfum de la rose n'est pas en droit, je pense, de

(1) *Correspondance,* II, p. 55 et 135.
(2) *Ibid.*, II, 25.
(3) Voir *Biographie,* I, 343.

critiquer là-dessus : et s'il le sent, à la bonne heure, alors l'envie de critiquer lui passera ! » Malgré tout, l'édifice théorique de la philosophie pessimiste se détruisit pièce à pièce en son intelligence avertie, et quand il écrivit en 1874 *Schopenhauer comme éducateur,* il était entièrement dégagé depuis longtemps des lisières de son premier maître, ainsi qu'il le proclamera plus tard sans ambage, et qu'en témoigne d'ailleurs mainte page de sa correspondanee.

Nous devons chercher la cause de cette rapide infidélité dans la différence qui séparait le tempérament du maître de celui du disciple (en dépit de maintes analogies), et qui, en conséquence, sépara nécessairement leurs conceptions du monde. En effet, s'il est un phénomène frappant dans l'histoire de la pensée humaine, c'est que tous les esprits originaux se créent instinctivement un dieu à leur image, en idéalisant leurs propres aspirations insatisfaites, ou tout au moins en groupant, pour les personnifier hors d'eux-mêmes, les traits physiques et moraux qui sont à leurs yeux les attributs de la perfection et de la puissance : puissance d'ailleurs bienfaisante ou malveillante, suivant que le sentiment de la confiance ou de la crainte domine dans l'imagination du dévot. Taine a pu résumer jadis ses expériences de critique philosophique en esquissant la psychologie d'un chat qui démontre la divinité de la rôtissoire (1). Nietzsche a donc construit pour sa part un système de métaphysique, reflet de sa personnalité et de ses préférences dont il a donné, à douze années d'intervalle, deux versions

(1) *Voyage aux Pyrénées.* M. Anatole France a esquissé de même la morale d'un chien. *(Crainquebille.)*

légèrement dissemblables dans la forme, mais identiques en leur fond. Le dieu de ce temple est une sorte de satyre impulsif et déséquilibré, entrevu vers 1871 sous les traits d'un homme de génie qui ressemblerait à Richard Wagner, déguisé vers 1883 sous le froc d'un ermite étrange qui copierait le Nietzsche de Sils-Maria.

2. — *La souffrance extatique comme Principe des choses.*

Aussitôt après la rude secousse morale et physique que furent pour lui la guerre de 1870 et sa campagne d'ambulancier en Lorraine, notre penseur, en proie à une sorte de souffrance exaltée, jette sur le papier l'esquisse d'une métaphysique de l'art, dont il écrit à son ami Rhode (1) : « Tu remarqueras partout, (dans l'opuscule sur Socrate et la tragédie) l'étude de Schopenhauer, même dans le style ; mais une singulière métaphysique de l'art, qui fait le fond de la scène, est à peu près ma propriété, ou, pour mieux dire, un bien-fonds, mais non pas encore une propriété mobilière, courante, monnayée. D'où l'*obscurité empourprée,* expression qui m'a plu infiniment! » Dans cette métaphysique, l'*extase* tient une place fondamentale, qu'elle soit d'ailleurs la conséquence passagère de l'ivresse bachique et printanière, ou l'effet durable de quelque exaltation névropathique. En tout cas, cette extase, narcotique ou pathologique, est expressément conçue

(1) Lettre du 4 août 1871. *(Corr.*, II, 256.)

comme un *remède à la douleur*. C'est ainsi qu'elle nous fut présentée lors de sa première apparition historique dans le monde tourmenté des Titans. C'est à ce titre que Nietzsche l'admire et l'envie volontiers chez le martyr chrétien, torturé par des bourreaux sans entrailles, et néanmoins anesthésié, mieux encore, pénétré d'une joie surnaturelle par son enthousiasme de croyant et par les visions d'en haut qui l'assistent durant son supplice (1). Alors, par une audacieuse généralisation de ses préoccupations favorites, il imagine soudain, en poète-philosophe de naissance, et en familier des audaces mystiques de Schopenhauer, que le Principe métaphysique du monde (2) pourrait bien être une Douleur portée à son paroxysme, mais une Douleur toute-puissante, qui, douée de facultés artistiques surhumaines, parviendrait à se procurer un rêve bienfaisant, une extase adoucissante, en créant pour se distraire le monde des apparences, peuplé de marionnettes actives. Le mouvement historique qui se poursuit autour de nous serait, dans cette hypothèse, le résultat des efforts du dieu torturé se retournant en quelque sorte sur son lit de souffrance pour y trouver une position plus favorable. Et dans la loi de causalité que ce créateur impose à ses créatures il faudrait voir enfin son procédé de choix, pour rêver plus profondément, pour n'être pas distrait par quelque événement imprévu au cours de son rêve.

(1) IX, 191. A son heure la moins mystique, il estime encore que le saint mensonge d'Arria mourante : *Pæte non dolet,* obscurcit toutes les vérités qui aient jamais passé sur les lèvres d'un mortel. (III, p. 243.)

(2) Nietzsche appelle rarement ce dieu Volonté comme le fit son maître, car il considère la volonté comme formant non l'essence, mais seulement le phénomène le plus général de ce principe.

3. — *L'optimisme extatique.*

Sans nous attarder à discuter une si fantastique conception, décidé à la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une allégorie d'artiste, il faut nous hâter de remarquer qu'elle renverse de fond en comble la métaphysique de Schopenhauer, en dépit de l'air de parenté qu'on observe en ces deux théories. Nietzsche nous dit en propres termes que le monde des phénomènes, l'individuation, la pluralité apparente des êtres est *le remède de la douleur et non point sa source* (1). Or, par cette seule affirmation, le mal et la douleur sont rejetés dans l'au-delà mystérieux tandis que le bien-être, l'allégement, la vertu de consolation extatique demeurent le privilège de la vie présente. En un mot, nous nous trouvons en présence d'une doctrine aussi affirmatrice de la vie que le schopenhauérisme en était négateur, alors qu'il enseignait au contraire : le bien, la paix, le bonheur sont dans l'Unité primordiale et le Nirvâna ; le mal et la souffrance résident dans l'individuation, l'illusion de Maja, le monde qui nous entoure.

Comment accorder cependant l'antagonisme que nous signalons ici avec l'air de parenté que nous constations tout à l'heure entre les poèmes métaphysiques de Schopenhauer et de Nietzsche. Le secret de cette opposition dans l'analogie, c'est que Nietzsche, en musicien et en

(1) IX, p. 193.

artiste passionné, demande à la partie esthétique du *Monde comme Volonté* les premiers linéaments d'une métaphysique que Schopenhauer n'a tiré pleinement pour son compte que de la partie éthique de son œuvre. Le penseur de Francfort aurait pu dessiner, comme conclusion à son troisième livre, une sorte de Prométhée enchaîné (1), de martyr tenaillé, demandant à la vision artistique quelque soulagement de ses maux. Mais assurément il eût placé ce Prométhée sur la terre et lui eût tourné le regard vers le ciel, patrie de la sérénité de l'unité sans discorde au lieu de lui attribuer la posture inverse, ainsi que l'a tenté Nietzsche. Souffrant lui aussi d'une hérédité physiologique pesante sans pénétrer la cause de sa souffrance, il trouvait sa distraction à se détourner de la lutte ; il préférait, par tempérament, la contemplation rêveuse à l'attention passionnée, la concorde attendrie à la mêlée pittoresque, la régularité à la passion, et Nietzsche raillera plus tard son esthétique « antiaphrodisiaque ». Le dieu de Schopenhauer fut donc à peu de chose près, comme son inventeur, un maniaque tranquille et pacifique, méditant de se réfugier sans retard dans le repos et l'inaction méditative de quelque Nirvâna sans surprises, souffrant d'être troublé, gêné, irrité, outré par le tumulte de la vie et les maudites importunités des êtres. N'a-t-il pas créé ce monde déplorable par inadvertance, et dans le vertige d'un « faux pas » ?

A des souffrances plus poignantes, il faut des remèdes plus extrêmes. Le mal de Nietzsche veut autre chose que le rêve pseudo-apollinien de son maître pour être oublié :

(1) Une vignette représentant Prométhée enchaîné figure en tête de la *Naissance de la Tragédie*.

il exige l'extase dionysiaque, pimentée de visions et d'hallucinations cataleptiques, née du narcotisme volontaire ou de l'hystérie héréditaire. Son dieu est donc un personnage agité, mal à l'aise sur son lit de repos, cherchant la distraction dans les combats du cirque, enchanté de distinguer autour de lui de pittoresques querelles et des témoignages de l'énergie à la façon calabraise. Ce dieu-là a compté plus d'adorateurs que le précédent au cours du dix-neuvième siècle romantique et Stendhal fut l'un de ses fervents.

Au début de son *Zarathoustra,* dans le chapitre des métaphysiciens *(Hinterweltler),* Nietzsche résume en termes fort précis sa propre métaphysique de jeunesse qu'il croyait de bonne foi avoir abandonnée sans retour, alors que, tout au contraire, il y revenait insensiblement vers cette époque :

« Autrefois Zarathoustra, comme tous les métaphysiciens, projeta aussi son illusion au delà de l'homme. Le monde me semblait l'œuvre d'un dieu souffrant et torturé.

« Le monde me semblait le rêve et le poème d'un dieu, un brouillard coloré devant les yeux d'un divin tourmenté.

« Bon et mauvais, et peine et plaisir, et moi et toi, tout cela me semblait brouillard coloré devant un œil créateur. Le créateur voulait détourner les yeux de lui-même : c'est pourquoi il créa le monde.

« C'est un plaisir enivrant pour celui qui souffre de détourner les yeux de ses souffrances et de se perdre de vue. Le monde me sembla jadis plaisir enivrant et perte de vue de soi-même.

« Ce monde éternellement imparfait, image, et imparfaite image d'une éternelle contradiction, créé pour le plaisir enivrant de son imparfait créateur, tel me sembla jadis être le monde...

« Ah! mes frères, ce dieu que je créai était œuvre et folie humaines, comme tous les autres dieux!

« Il était homme, et tout au plus un pauvre fragment d'homme et de moi. Ce fantôme surgit pour moi de ma propre ardeur et de ma propre cendre, en vérité, et il ne me vint pas de l'au-delà? »

On ne saurait mieux dire; mais les illusions de jeunesse qui surgirent de notre propre fond à l'aurore de notre pensée consciente reparaissent souvent dans l'âge mûr ou dans la vieillesse prématurée, un peu grimées peut-être, de façon à n'être pas reconnues au premier abord; en réalité semblables à elles-mêmes, fruits spécifiques du caractère personnel, peu modifié par le cours trop bref d'une existence individuelle. Nous nous donnerons en son lieu le spectacle du retour de Zarathoustra vers sa « folie » d'adolescent.

Cependant, lorsque des souffrances amères sont compensées par de ravissantes extases, elles sont facilement ressenties comme des voluptés dans les tempéraments bien préparés. Il semble que peu de temps après la première esquisse de sa métaphysique artistique, à l'heure où il rédigea les derniers chapitres de la *Naissance de la Tragédie* (1), Nietzsche ait hésité à considérer comme souffrant son dieu créateur. Le monde n'a-t-il pas été plutôt façonné dans la joie de la production esthétique,

(1) Voir le paragraphe 24.

afin d'exalter et de décupler par des rêves géniaux la félicité préexistante de son auteur? En ce cas, la vie terrestre n'aurait plus le privilège exclusif de procurer le bonheur à son spectateur divin ; mais elle demeurerait encore plus séduisante, plus belle et plus brillante que le monde de la Chose en soi. Nous sommes donc toujours fort éloignés du pessimisme schopenhauérien.

Et pourtant, il reste un scrupule à l'inventeur de cette agréable fantasmagorie ; une difficulté inquiète et préoccupe le logicien parfois réveillé sous le mystique. Comment, se demande t-il alors avec anxiété, si notre monde est véritablement un phénomène extatique, comment ces visions d'extase qui sont les êtres vivants en son sein, comment ces fantômes plus achevés surtout qui sont les animaux et les hommes peuvent-ils souffrir à leur tour? Et, moins que tout autre, un schopenhauérien d'origine pourrait nier leurs souffrances ! — Serait-ce, insinue-t-il un jour, que la souffrance supposée de leur auteur passe en eux afin qu'il en soit allégé de la sorte? Mais cette explication, si mal d'accord avec son hypothèse initiale, ne le contente guère et il se posera à maintes reprises ce gênant point d'interrogation. Toutefois, comme il ne s'est jamais astreint à donner une exposition logique et complète de sa première métaphysique, il a d'ordinaire écarté de sa pensée le problème ardu de la souffrance terrestre sans se préoccuper davantage de le résoudre.

4. — *Le Génie, suprême extase du Tout-Un.*

Il reste que l'individuation, la pluralité des choses est une première réussite de ce dieu extatique, qui est le créateur du monde. L'œuvre d'art est un second degré plus achevé du même effort divin vers la distraction et le plaisir. Par lui-même, dans les beautés de la nature, ou par les œuvres des artistes humains, ses créatures les plus parfaites, le Tout-Un s'offre des spectacles plus raffinés que ceux de la vulgarité quotidienne. Enfin le troisième élan, la cime de l'édifice de la création, dont les deux autres échelons ne sont que les préliminaires, c'est l'artiste accompli, c'est le « Génie », la plus haute extase de l'Unité-Primordiale, qui, par le canal des grands hommes seulement, prend pleine conscience de ses belles fantaisies de rêve.

Ce degré absorbe même en lui les deux précédents, en sorte que la Nature, et l'Humanité sa fille ne sont guère aux yeux du Tout-Un que la préparation, la « naissance continuée du Génie ». En effet, seules les illusions, invincibles à nos sens, du temps et de l'espace nous amènent à concevoir le génie comme individuel et mortel, alors qu'il est vivant, efficace à chaque instant, si l'on se place au point de vue du Dieu de Nietzsche (1). Les grands hommes, unis par d'invisibles liens, poursuivent entre eux, par-delà les frontières et les siècles, un dialogue

(1) IX, 145.

éternel, seul événement humain auquel prête sérieusement attention le Tout-Un extasié, seule matière de l'histoire digne de ce nom (1)? Tout cela, n'est-il pas vrai, forme une construction vertigineuse et inhabitable sans aucun doute aux exprits de sang-froid, mais qui, à la ressemblance de ses devancières dans la riche philosophie mystique de l'Allemagne contemporaine, possède incontestablement quelque grandeur, et réalise un beau poème d'imagination intrépide.

Par la suite, à cette conception en quelque sorte universelle et éternelle du génie, Nietzsche joignit une définition plus restreinte, et dans laquelle il introduisit dès lors quelques-uns des éléments de l'idée de race. Y fut-il poussé par son maître Wagner, sous l'influence germaniste duquel il nomme d'ordinaire « culture germanique » la religion future qu'il entrevoit en rêve — non sans en offrir les bienfaits à l'Univers tout entier, en ses heures d'expansion sentimentale. — Quoi qu'il en soit, l'homme de génie nous est présenté souvent par lui comme issu d'un peuple déterminé afin d'en résumer l'âme ethnique et d'en personnifier les qualités spécifiques (2). De même que le texte de la tragédie véritable surgit extatiquement de la musique à titre d'exemple vaguement explicateur des impressions indicibles d'un artiste bien doué, ainsi l'homme de génie surgit çà et là de la grande symphonie populaire, vision individuelle et précise qui lie une nation aux vues éternelles, en incarnant dans un individu les traits métaphysiques de la race.

(1) X, 109.
(2) IX, 358.

Il ne faudrait pas en conclure d'ailleurs que les génies soient le produit de la foule : thèse démocratique qui fait horreur à notre aristocrate. Tout au contraire la foule forme en quelque sorte leur reflet indécis ou leur répercussion. La vie d'un peuple reproduit, mais de façon impure et trouble l'existence de ses grands hommes. Comment l'apparition du génie aurait-elle quelque chose à démêler avec l'état social d'un groupe humain, puisqu'elle est, nous l'avons vu, un phénomène métaphysique soustrait à l'influence du temps et de l'espace. Le Tout-Un réussit pour une fois à contempler nettement ses propres tendances vers une direction déterminée, par condensation, par sublimation pour ainsi parler, tandis qu'il n'était parvenu jusque-là à les réaliser que de façon confuse, par l'ensemble du groupe national. Le génie lui est un moyen de s'arrêter un instant dans sa course sans répit vers la variété, et de prendre conscience de types durables, en méprisant la banale pluralité des êtres. En conséquence, pour nous autres mortels, le philosophe et l'artiste éminents ont un mérite peu commun ; ils nous permettent de jeter un coup d'œil révélateur dans les ateliers du dieu Nature, d'y surprendre ses secrets de métier, de le voir préparer à sa façon la grandeur ou la décadence des groupes politiques, et les vastes événements de l'histoire.

Comment n'être pas tenté de rendre un culte, tout au moins de dulie, à ces véritables émanations de Dieu, et de fonder une religion des grands hommes sur cette vue mystique de leur origine. Déjà Schopenhauer identifiait instinctivement le Génie et le Saint. Nietzsche va tenter pour sa part d'arriver à sa divinité mystérieuse par

l'intercession de ses bienheureux, et il esquissera une religion du Génie.

II. — ENNEMIS ET AUXILIAIRES DE LA CULTURE NÉO-TRAGIQUE OU RELIGION DU GÉNIE.

C'est une vérité banale qu'il est plus facile de détruire que d'édifier, de critiquer que de produire. Nietzsche, dont la santé chancelante contrariait sans cesse les projets philosophiques grandioses, s'est résigné de bonne heure à débuter par des besognes négatives ou purement apologétiques qu'il se sentait en état de mener à bien au prix d'un modique effort. De cette culture ou religion idéale du génie dont il entrevoit l'avènement désirable et prochain, et qu'il nomme « tragique » ou « germanique », suivant que dominent en lui les sentiments humanistes ou particularistes, il signalera avant toutes choses les ennemis redoutables que les hommes de bonne volonté doivent combattre sans trêve; ensuite, il indiquera du doigt les précurseurs disparus et les apôtres vivants qu'il importe de comprendre, d'honorer, d'assister de son mieux. Enfin il réservera pour une heure plus propice la tâche de préciser les dogmes et de codifier les préceptes de la religion du Génie. Tel est le programme d'action maintes fois exposé dans sa correspondance de jeunesse, et réalisé, en partie seulement, dans les Inactuelles, dont le nombre devait être de treize.

A satisfaire la première exigence de ce programme, Nietzsche se donne avec une impétuosité de néophyte,

fanatisé par sa foi ; il parle lui-même des « fureurs sacrées » (1) qui alternaient en son cœur avec des phases d'abattement pessimiste. Et devant ces soudaines réactions combatives, devant ces véritables courses d'amock dans le champ de la littérature morale, les victimes telles que Strauss, ou même les amis indirectement atteints, comme les universitaires Ritschl, Burckhardt et parfois Rohde lui-même, ressentaient une stupéfaction plus ou moins nettement exprimée (2). Ces esprits de sang-froid se demandaient avec anxiété quel dieu ou quel démon agitait ce vaticinateur, aux accents étranges et assurés.

1. — *Les crimes de la société moderne, allemande, universitaire.*

Pour Nietzsche, petit-fils de Rousseau et fils du romantisme, l'ennemie de la foi nouvelle c'est, en général, la société toute entière, la seule du moins qu'il connaisse et dont il soit gêné dans son individualisme débordant ; la société moderne, fausse, dégénérée, indigne du nom qu'elle porte. C'est, en particulier, la société prochaine qu'il coudoie chaque jour et qui irrite d'autant son humeur nerveuse, c'est-à-dire la société cultivée de l'Allemagne.

(1) *Biographie*, II, p. 127.

(2) Un vieux professeur, collègue d'Erwin Rohde, lui disait : « Votre ami est très fâché que tous les hommes ne soient pas des génies. Mon Dieu ! il faut bien qu'il y ait des gens ordinaires. Et il dit tout cela sur un ton terriblement grossier ! » Nos jeunes romantiques haussaient les épaules devant ces triviales objections. (*Corr.*, II, p. 490.) Le génie était pour eux, au total, un noble idéal éthique, et ils dédaignaient ceux qui ne parvenaient point à le comprendre.

C'est enfin, par-dessus tout, le groupe professionnel qui l'entoure et dont il grossit à l'infini les faiblesses sous son regard de myope : le personnel universitaire et l'ensemble de ses collègues dans la chaire professorale.

La société en général choque tout d'abord, sans qu'il s'en rende bien compte peut-être, cet égotiste pathologique. De là ses préventions romantiques contre l'Etat égoïste qui ne songe qu'à son intérêt prochain et néglige ses responsabilités culturales à longue échéance : considérations qui tiendront une grande place dans la suite de l'évolution nietzschéenne. La quatrième Inactuelle est déjà dirigée presque tout entière contre la tyrannie du Moloch administratif, fatal aux individualités généreuses. Et l'éducation nouvelle qui aura pour objectif de préparer une génération gouvernée par la pure bonté, ignorante des inégalités économiques et des autorités politiques, doit commencer par mettre ses pupilles *en opposition avec tous les pouvoirs existants* (1). On leur substituera l'Etat fondé sur la Musique (2), c'est-à-dire sur le narcotisme auditif; et ces formules indiquent assez l'idéal d'anarchie mystique qui est la base de la culture néotragique.

Contre les classes dirigeantes au sein desquelles il est condamné à vivre, l'invective du futur Zarathoustra se fait plus précise encore. Lisons cette évocation dénigrante du placide et cordial bourgeois de l'Allemagne du bon vieux temps. Ce « philistin » étale (3), « sans affecter une modestie superflue, tous les recoins intimes et familiers de sa vie terre à terre, ses nombreuses joies émues et

(1) X, 459-460.
(2) I, 529.
(3) I, 190.

naïves, qui croissent dans les plus misérables profondeurs de son existence sans véritable culture, sous la forme de fleurs médiocres telles qu'en peut porter le sol marécageux de l'existence philistine ». Il s'est trouvé, dit ailleurs Nietzsche, des talents de second ordre, comme celui d'Auerbach par exemple, afin de peindre amoureusement le bonheur, la paix, la monotonie, la santé rustique et toute la paisible atmosphère qui enveloppe en Allemagne les chambres d'enfants, de savants, de paysans. Les personnages d'idylle (1) qui passent dans ces peintures peuvent bien être délicatement sensibles, sérieux, doués, recueillis, riches en trésors intimes; au total, ce sont des faibles et des médiocres. Leur digne philosophe est Hartmann, ce « parodiste » de Schopenhauer, ce « farceur » auquel Nietzsche propose ironiquement de sacrifier une boucle de cheveux philistins, à l'exemple de Schleiermacher honorant les mânes de Spinoza. Rien ne lui est plus antipathique en effet que la perspective égalitaire, dont le philosophe de l'Inconscient fait « l'âge viril » de l'humanité, parce qu'il n'y sera plus question d'art ni de génie, parce qu'une société de travailleurs manuels s'y reposera, dans une confortable platitude, de l'accomplissement de ses tâches vulgaires. Notre esthète éprouve devant ce spectacle odieux les sentiments qui agitent Gobineau à l'aspect des ruminants humains lentement créés par l'universel mélange des races. Et, à plusieurs reprises (2), il invoque l'autorité de Renan pour établir contre Strauss que 1870 n'a pas vu le triomphe de la culture allemande, comme l'affirmait le vieil hégélien optimiste, et que, bien

(1) I, 316.
(2) I, p. 179, et X, 243.

au contraire, cette culture reste toute entière à créer.

Parfois cependant le fougueux iconoclaste ressent quelque scrupule au cours de ses invectives. Il se souvient peut-être que Richard Wagner lui-même, peignant, en 1865, le véritable Allemand (1), traçait à peu de chose près le portrait de ce philistin, que son disciple accable de ses traits. Alors il se déclare disposé à reconnaître quelques vertus à ses compatriotes, au moins dans un passé qui ne heurte pas directement, par une promiscuité quotidienne, son individualisme ombrageux. Il ira jusqu'à entonner un hymne aux vieilles mœurs allemandes (2), ou, encore, il proclamera que les qualités nationales de bravoure, fidélité, simplicité, bonté, esprit de sacrifice, toutes vertus qu'il dénigrait précédemment, mais qu'il juge génialement exprimées dans la Kaisermarsch de Wagner, sont à tout prendre un espoir d'avenir plus solide que les frontières discutées du nouvel empire (3) — et peut-être aussi que les représentations de Bayreuth.

Ce sont là de rares intermèdes. Sa verve dénigrante reprend un nouvel élan pour stigmatiser cette quintessence de philistinisme que représentent ses collègues en culture universitaire. Dès 1869, il éprouve à leur égard un petit « grain de mépris » qui s'exalta jusqu'à la répulsion par un contact prolongé, ainsi qu'il arrive aux tempéraments de cette sorte. Ces anachorètes studieux de l'érudition patiente et de la science impeccable, que l'Europe était accoutumée d'honorer depuis un siècle,

(1) Dans son opuscule : *Ce qui est allemand.*
(2) I, 450.
(3) X, 458.

sont littéralement traînés dans la boue par leur bouillant voisin de chaire. Il flaire les motifs les plus odieux à la source de leurs infatigables labeurs. Sans doute, nous dit-il (1), vue de très loin, la célèbre érudition germanique apparaît synonyme de ténacité, modération, application, modestie, désintéressement, toutes qualités positives et fécondes. En réalité, elle naît au contraire d'un manque, d'un défaut ; elle est la conséquence d'un tempérament sans relief et sans vitalité. Ses adeptes cherchent un remède contre la petitesse intellectuelle et la *méchanceté* morale qu'ils sentent couler dans leurs veines avec le sang de leurs pères, et qui, au surplus, demeurent ancrées dans leur âme, en dépit de leurs diversions studieuses. Des sentiments d'envie inguérissable, une « certaine impureté du caractère » font ces vocations soi-disant désintéressées. Ne croirait-on pas entendre ici Rousseau parmi les fonctionnaires d'Annecy, Beyle au commissariat de la guerre vers 1812 ? Les meilleurs de ces savants si surfaits, poursuit Nietzsche, exploitent la science avec méthode, comme un cultivateur qui voudrait agrandir le champ paternel — ce qui est fort coupable vraiment — jusqu'à perte d'haleine, jusqu'à sentir « le *répugnant* besoin de repos du travailleur exténué (2) » ! Et la quatrième Inactuelle renferme une énumération minutieuse, en treize paragraphes distincts, de toutes les propensions malpropres qui préparent le savant teutonique : analyse psychologique qu'on dirait exécutée sous un microscope déformant, propre à faire saillir uniquement les bosses et les gibbosités fortuites du sujet placé

(1) IX, 442, et X, p. 113.
(2) I, 227.

sous ses lentilles impitoyables. Puis chaque spécialité érudite provoque en particulier une diatribe écrasante. Les historiens ont leur Inactuelle : la seconde. Les philologues devaient avoir la leur, « Nous autres philologues », et l'ébauche en est d'une virulence qui ne laisse rien à désirer. Les professeurs de philosophie reçoivent leur dû dans les dernières pages de « Richard Wagner à Bayreuth », par la main d'un fidèle de Schopenhauer, empressé à venger rétrospectivement les injures de son maître! Il peint ces bavards vides méprisés par leurs collègues, interprètes de sciences moins futiles, et leur conseille expressément d'aller pousser la charrue.

Soyez plutôt maçon si c'est votre talent!

Le tout, sans préjudice, cette fois encore, de retours au bon sens, à l'égard du passé tout au moins : alors par exemple qu'il déclare regretter le Strauss de jadis, savant honorable et sympathique par son labeur fécond (1). Mais Nietzsche est si profondément engagé à cette époque dans ses illusions mystiques sur la toute-puissance de l'intuition schopenhauérienne et sur la portée secondaire de la recherche scientifique, que sa préoccupation dominante est de ramener le Savoir à la situation subalterne qui lui convient en notre monde impénétrable à la Raison. Son maître s'emportait contre les naturalistes téméraires qui viennent dire leur mot sur les questions primordiales, parce qu'ils ont appris « un peu de clystérisation ». Lui-même voit dans les découvertes de la physique et de la chimie modernes un calcul « pervers » pour asservir par la

(1) I, 249.

« ruse » les forces matérielles de la Nature toute-puissante (1) : état d'âme de sauvage et de féticheur, véritablement ! L'œuvre de la culture nouvelle sera donc avant toutes choses de borner le désir excessif de la connaissance (2), de dompter la Science, cette mégère mal apprivoisée, grâce aux recettes du « Monde comme Volonté » et à l'appui de la musique wagnérienne !

2. — *Le romantisme de Nietzsche.*

Les souvenirs du romantisme le plus extrême reviennent sans cesse à l'esprit devant ces orgies d'individualisme et de mysticisme pathologiques. Nietzsche fut romantique jusque dans le détail de ses imaginations et de ses goûts. Les représentants allemands de cette école déséquilibrée le séduisent dès le premier contact, ainsi que son ami Rohde (3). Et tous deux se sentent comme le poète « venus trop tard dans un siècle trop vieux (4) ». Le décor de l'œuvre oratoire qui fut l'ébauche des Inactuelles (5) semble emprunté à un roman sensationnel de 1830, avec ses évocations du preux Roland, ses terreurs nocturnes, ses cortèges truculents déroulés à la lueur des torches, ses tribunaux secrets, ses serments de

(1) IX, 378.
(2) X, 32 et 43.
(3) *Corr.*, II, 102
(4) *Ibid.*, 213. Voir K. Joël. *Nietsche und die Romantik*, 1905.
(5) Les conférences sur *l'Avenir de nos établissements d'éducation.*

minuit. Et, peu après, l'auteur en raillait doucement lui-même les mélodramatiques épisodes (1).

Il est retourné en 1872 à l'idéal de 1813, celui des Burchenschaften, des associations d'étudiants patriotes, avec leur coloris germaniste et moyen âgeux (2). Ses héros littéraires sont deux exaltés des débuts du dix-neuvième siècle, Hœlderlin (3) et Kleist. Ses mots d'ordre se formulent de la sorte : « Périr à la poursuite de l'impossible », ou encore : « Marquer le banal au sceau de l'inouï » ! Déjà passent sur sa morale les reflets de deux romantiques de marque en philosophie, Stendhal, son auteur favori, et ce Max Stirner auquel il ressemble tant à certaines heures, qu'on a peine à croire qu'il ne l'ait point fréquenté vers cette époque. Voulez-vous voir la « timidité » morale, fille de l'Opinion et mère de l'Ennui, qui fut découverte par Henri Beyle, associée avec l'Unicité, chère à Gaspard Schmidt. Lisez le début de *Schopenhauer comme éducateur*. « Au fond, dit l'auteur de la troisième Inactuelle, tout homme sait fort bien qu'il est unique *(ein Unicum)* et qu'on ne verra pas une seconde fois sous le ciel le singulier assemblage d'appétits et de passions qui constituent son être. Pourquoi donc cache-t-il comme un remords cette conviction si naturelle? Par *crainte du voisin,* et si, individualité incomparable, il se résout à vivre en bête de troupeau, c'est à la fois chez lui timidité et paresse. Seuls les artistes savent détester ce lâche abandon au joug d'un code social imposé par autrui, et proclamer leur unicité. Ils osent même professer que, dans une existence strictement conforme à

(1) *Biographie,* II, 116.
(2) IX, 414.
(3) Son favori dès le collège. *(Corr.,* II, 166.)

cette conviction féconde, l'homme est beau, neuf, inattendu, comme toute œuvre de la nature, et *pas du tout ennuyeux*. » Quiconque veut cesser d'être prisonnier de la masse n'a qu'à cesser d'être indulgent envers sa propre paresse ! Toute âme jeune entend chaque jour en elle-même l'écho de cette exhortation tentatrice, car elle se voit privée de sa part de bonheur par les chaînes où la tiennent l'opinion et la « peur ». Combien triste est la vie de l'homme qui se résigne à loucher de la sorte de tous côtés pour apprécier l'effet produit par ses actes. Aussi, notre société, qui cherche son salut dans l'opinion publique, mérite-t-elle d'être exterminée ! Et notre temps risque fort d'apparaître, au jugement d'un avenir plus heureux, comme la plus inhumaine et la plus sombre période de l'histoire ; comme un paysage peuplé, non pas d'hommes en chair et en muscles, mais de « fantômes opinant publiquement ». Quelle espérance pénètre au contraire ceux qui ne se sentent pas concitoyens de ces « timides » personnages ; ceux qui, pour leur part, prennent la vie hardiment et *dangereusement,* et oublient nations ou religions pour marcher droit devant eux, *sans savoir où va le chemin*. Voilà qui ne laisse rien à désirer comme effusion romantique, n'est-il pas vrai ?

Le « satanisme », ce déguisement favori de l'individualisme à son apogée, ne fait pas même défaut dans cette philosophie dont le vrai cri de guerre est le *non serviam* des milices célestes révoltées. Si Strauss était un peu plus « satanique (1) », la jeune génération wagnérienne n'en serait nullement fâchée, car elle trouverait un reflet

(1) I, 197.

d'elle-même dans cette disposition d'esprit. Et les disciples de la foi nouvelle ne doivent pas se dissimuler que, à vivre selon l'idéal schopenhauérien, revu et corrigé par l'auteur de la troisième Inactuelle, ils paraîtront sans doute au philistin épeuré plus semblables à Méphistophélès qu'au studieux docteur Faust (1). Qu'ils ne s'en troublent point et poursuivent leur marche impétueuse, les yeux fixés sur cet idéal de vie artistique qui est le satyre dionysiaque!

Enfin, et ce trait achèvera l'esquisse du romantisme de Nietzsche, car il se retrouve chez presque tous ses frères en égotisme pathologique, notre penseur prend dès lors l'agitation morbide qui s'épanche en critiques sans pondération, en projets de réforme sans bornes sages, pour l'expression de la santé et de la force. Il regarde au contraire la fidélité à la règle, l'obéissance aux leçons de l'expérience comme synonymes de faiblesse et de maladie. Rien ne l'irrite davantage que la prétention du philistin gourmé au monopole de l'équilibre intellectuel et de la santé morale : « C'est, dit-il ironiquement, une véritable fatalité que l'esprit persiste à s'incarner avec une sympathie particulière en des hommes que vous nommez malsains et déréglés. » Et il s'empresse de retourner leur injure à ces impudents critiques. Ce sont eux les malades : *Illam ipsam quam jactant sanitatem non firmitate, sed jejunio consequantur.* Il leur répète à satiété cette apostrophe qu'il a découpée dans le Dialogue des Orateurs. Leurs chefs, Hegel et Strauss, par exemple, présentent à ses yeux d'évidents phénomènes morbides (2). Et l'apôtre

(1) I, 428. — Le héros du poème de Milton fut d'ailleurs un des parrains avoués du romantisme. Voyez l'examen par Schiller de son drame : *les Brigands*.

(2) I, 216.

du narcotisme dionysiaque va jusqu'à qualifier ses adversaires de « fumeurs d'opium (1) », ce qui est inattendu sous sa plume, pour ne pas dire davantage ! On ne saurait peindre les transports de fureur où il fut jeté par la tentative d'un publiciste allemand, pour souligner chez Richard Wagner la manie des grandeurs (2), ce qui était une exagération sans doute, mais une assez facile besogne, en vérité ! Nietzsche en oublie le raisonnement et ne trouve que des injures à lancer à la face du sacrilège. De même que, entendant Strauss comparer à « l'humeur de lendemain de fête, Katzenjammer » le pessimisme de Schopenhauer (profanation dont par la suite il se rendra plus d'une fois coupable à son tour), il ne veut d'autre réponse que de « se détourner un moment pour se rendre maître de son dégoût ».

Corriger les défectueux concepts hygiéniques du temps présent, instaurer une « plus puissante santé », tel sera donc le premier devoir des pionniers de la culture néo-tragique.

3. — *Schopenhauer comme professeur de misanthropie romantique.*

Pour vaincre des adversaires sans nombre autant que sans scrupules, quels seront pourtant les alliés solides et les auxiliaires efficaces de cette poignée de braves?

(1) I, 330.
(2) Dans le *Cas Wagner,* il reprendra à son compte cette accusation en y joignant celles de décadence, de folie, d'hystérie, de névrose, etc.

Voici les Grecs d'abord dont le jeune interprète universitaire invoque sans cesse le conseil et le patronage. Ceux-là sont les mystagogues hiératiques capables de mener vers l'avenir la théorie des belles âmes tragiques. Ils justifient notre espoir dans l'avenir par l'exemple qu'ils ont donné dans le passé — c'est-à-dire par l'organisation politique en vue de la production du génie, comme nous le savons. Vers la fin de sa période wagnérienne, Nietzsche sent pourtant se glisser dans son esprit un léger doute sur le génie spécifiquement politique de ce peuple privilégié. L'Hellène moyen avait, nous dit-il alors (1), les propensions de l'homme de génie, sans posséder la génialité, ce qui est *dangereux*. Il semble donc entrevoir ici par instant que l'individualisme débridé n'est pas la condition la plus favorable à la prospérité des sociétés humaines.

A défaut des Grecs, voici venir un conseiller plus moderne et mieux défini. En effet, par un véritable tour de force d'équilibre instable sur le terrain de la logique, Nietzsche persiste à doter Schopenhauer d'un rôle prépondérant dans ses rêves d'avenir. Au fond de l'âme, ils n'ont plus rien de commun. L'atmosphère scientifique ambiante a dès longtemps détaché l'ancien dévot du bienheureux Arthur d'une doctrine régressive, qui reste vieille de cinq mille ans sous son mince vernis moderne. Mais il s'est alors instinctivement rallié à la personnalité de son maître qui lui demeure profondément sympathique. C'est que Schopenhauer se développa en effet de façon peu conforme aux conclusions philosophiques prématurées de sa vingt-cinquième année, bien qu'il mît son point d'honneur

(1) X, 389.

à les défendre jusqu'à son dernier jour. En dépit de sa morale d'identité universelle et de compassion rédemptrice, il était au fond de l'âme un égotiste pathologique lui aussi, et il garde plus d'un point de contact avec le romantisme de Rousseau, comme avec celui de ses contemporains Fourier, Byron, Stendhal. Nietsche nous rappellera lui-même que l'auteur du *Monde comme Volonté* ayant pris une conscience plus parfaite de son propre caractère avec le progrès de l'âge, en vint à ne plus s'expliquer ses théories de jeunesse et surtout son quatrième livre mystique, bien qu'il lui laissât la place principale en son œuvre. Tel Jean-Jacques se proclamait sur le tard incapable de refaire les raisonnements qui avaient autrefois fondé ses convictions mystiques. Devenu vieux il croyait sur parole le jeune logicien qu'il se souvenait d'avoir été jadis.

Le modèle qui est proposé à notre admiration, à notre imitation dans la troisième Inactuelle, *Schopenhauer comme éducateur,* ce n'est donc aucunement l'ascète quiétiste secourable et attendri dont se couronne en pratique le système schopenhauérien ; c'est l'Isolé mégalomane (1), dénigrant et grondeur que devint de plus en plus avec les années l'ancien répondant de ce bouddhique personnage. Schopenhauer nous enseigne à « nous mettre tout à fait en colère », dans une colère « sainte » naturellement. La colère ne l'est-elle pas toujours à celui qui la ressent ? Et la pénitence ascétique qu'il convient aussi de nous

(1) Cette conception se forme chez Nietzsche dès 1868. (*Corr.*, II, 95) et il discerne, aussi bien que son ami Rohde, le trait romantique dans la personnalité de Schopenhauer. (*Corr.*, II, p. 102.) Sur le caractère de Schopenhauer, voir la *Biographie* de Gwinner.

imposer à son exemple, ce sera la véracité parfaite qu'il exerça à l'égard de ses contemporains et de ses voisins. Souffrance facile à porter vraiment, et qui fut bien plutôt un plaisir pour le paradoxal solitaire de Francfort. Il ne se sentait certes pas au supplice quand il disait leur fait aux professeurs de philosophie, aux officiers bornés qui s'asseyaient près de lui aux tables de son café, à la bigoterie anglaise ou à l'arrivisme juif.

Quant aux autres vertus que Nietzsche juge éducatrices en ce grand homme, toutes ne sont pas également faciles à pratiquer. La première consiste à posséder des rentes suffisantes pour vivre indépendant des prises de l'État, et autant que possible de toute contrainte sociale. La seconde est d'être cosmopolite de sentiment, quitte à se montrer plus patriote que quiconque aux heures de péril national ; mais il faut observer ici que Schopenhauer ne remplit nullement la seconde de ces conditions, et, en 1813, resta tranquillement chez lui. Enfin il sera bon de n'avoir pas été dévoué à l'étude dès son adolescence, mais d'avoir passé par le comptoir commercial et pratiqué les voyages instructifs.

4. — *Wagner comme conducteur de bacchanale.*

Soit! et munis de ces excellents viatiques, passons au troisième éducateur de la jeunesse héroïque de l'avenir, à Richard Wagner. L'attitude de Nietzsche vis-à-vis du

grand musicien, surtout dans les trois dernières années de leur liaison, est un problème psychologique plus impénétrable encore que celui de ses rapports intellectuels avec Schopenhauer. Lorsqu'on songe que le même homme a pu écrire en janvier 1874 les remarques durement critiques qui figurent au dixième volume de ses œuvres complètes (1) ; puis, au printemps de 1876, les dithyrambes exaltés de la quatrième Inactuelle, *Richard Wagner à Bayreuth,* on éprouve un moment de stupeur. Certes la sincérité de l'écrivain est au-dessus de tout soupçon. Et pourtant, comment le comédien né, l'extatique dangereux, le poète discutable, le prosateur pitoyable, le musicien lentement développé, parfois grossier et sans scrupules dans le choix de ses procédés artistiques (2), l'incorrigible vaniteux, le distillateur de poison, le patron des détraqués (3), qu'un ami trop clairvoyant stigmatise en 1874, peut-il être le même personnage que le radieux génie de 1876, dont le portrait, à peine estompé de réserves imperceptibles, se montra capable de satisfaire et d'enchanter le modèle le plus exigeant qui fut jamais ? Les défenseurs de Nietzsche assurent que, devant l'aurore radieuse du théâtre de Bayreuth, sur le point d'ouvrir enfin ses portes aux catéchumènes de la culture néotragique, la reconnaissance pour les joies procurées et pour les espoirs puissamment éveillés jadis, effaça pour un moment de ce cœur ulcéré déjà les souvenirs amers qui s'y accumulaient dès longtemps en secret (4). Peut-

(1) P. 427 et suiv.

(2) On croirait entendre une clef grincer dans une serrure compliquée. (X, 436.)

(3) P. 447.

(4) Voir l'Histoire du cahier rouge de Brahms. *(Biographie*, II, 180.)

être ? mais une image tracée dans de pareilles dispositions d'esprit devait se ressentir de l'état d'exaltation passagère qui seul en justifie la duplicité inconsciente. Aussi est-ce dans ses pages que nous allons rencontrer avec stupeur, à titre de silhouette de Wagner, l'esquisse d'une étrange figure, en réalité toute subjective chez Nietzsche, sortie du tréfonds de son imagination pathologique, et que lui-même déclarera plus tard (1) aussi absolument étrangère à la ressemblance du maître de Bayreuth qu'identique par anticipation au prophète du surhomme, au nouveau Zarathoustra... Lisons dans la quatrième Inactuelle la description du « Dramaturge dithyrambique ».

Nous y sommes préparés par la peinture, encore une fois reprise, des effets de la musique sur l'organisation vibrante de toute âme véritablement artistique ; peinture qui fait songer aux délices du Graal et à l'enchantement du Vendredi Saint, bien que Nietzsche ait refusé plus tard de suivre son maître jusqu'aux conclusions mystiques de Parsifal. A l'audition du drame wagnérien, nous nous voyons, dit-il, transportés hors de nous-mêmes ; nous nageons dans un élément mystérieux et igné ; nous cessons de nous sentir vivre et de reconnaître les objets les plus familiers. Il faudrait être Platon, soupire ici ce spectateur dionysiaque un instant inquiété par le souvenir d'Apollôn, pour avoir le courage de reconduire aux frontières le magicien qui nous verse de pareilles extases. Mais nous ne sommes point les citoyens de sa République idéale : nous vivons tout au contraire

(1) Dans son *Ecce Homo*. (Voir *Biographie*, II, 259.)

au sein d'un corps social qu'il faut considérer comme l'incarnation de la puissance et de la raison mauvaise ; nous avons donc expressément besoin de l'art pour oublier, pour nier au moins quelques instants cet entourage, et nous réclamons à grands cris le magicien qui nous apporte quelques remèdes, afin qu'après avoir été transformés pour une heure en « hommes tragiques » nous revenions vers la vie moderne munis d'un viatique de consolations inestimables. Nietzsche ne manque pas d'ailleurs de signaler lui-même une fois de plus en ce lieu le danger de ses récréations favorites. Après un rêve dont l'impression de réalité est si dominatrice, on risque, dit-il, de méconnaître le sérieux de la vie réelle, de se croire, en continuant à rêver, le seul homme véritablement éveillé dans un monde d'hallucinés, de somnambules, de fantômes, et de prendre les objets matériels pour des apparences spectrales. Mais pourquoi s'arrêter à ces gênants scrupules !

Voici que le créateur de l'œuvre d'art est offert à notre admiration, à notre imitation, précisément parce qu'il ressent et traduit de façon bien plus marquée encore que le spectateur ces phénomènes d'action et de réaction mystique. Ils sont, chez le génie productif, compliqués par l'intervention d'un sentiment ignoré du vulgaire : le besoin de descendre des hauteurs qu'il habite à l'ordinaire ; le désir passionné des plaines ; la soif du bonheur dans la communion de ses semblables. Le grand homme voudrait à la fois, en véritable dieu descendu sur cette terre, emporter au ciel dans ses bras de feu tout ce qui est parmi nous faible, humain, égaré et, en frère de ces créatures qu'il sauve, rencontrer parmi elles autre chose

que la vénération et le respect, goûter les douceurs de l'amour partagé... C'est cet afflux d'aspirations diverses qui caractérise le *Dramaturge dithyrambique,* en ses heures productives. Il unit à une surprise effrayée, à un étonnement fougueux devant l'aspect du monde, le désir ardent de s'en rapprocher par l'amour. Alors, « avec des gestes d'extase, dans une DANSE AU RYTHME IMPÉTUEUX, et cependant assez semblable AU VOL D'UN OISEAU QUI PLANE » le dramaturge se prend à nous parler de ce qui se passe en son cœur et dans la Nature. Le dithyrambe de ses mouvements révèle d'une part intelligence terrifiée et pénétration intrépide, de l'autre approche aimante et épanchement délicieux. La parole jaillit d'abord tant bien que mal de ce rythme ; puis vient la mélodie qui projette à son tour des gerbes d'images musicales semblables à des étincelles. Enfin une apparition de rêve se condensera sur la scène pour achever l'œuvre tragique ! Car c'est ainsi que naît la tragédie grecque ou le drame wagnérien, son héritier, ainsi qu'est donnée à la vie sa plus haute sagesse, la philosophie tragique ; ainsi que se manifeste le plus grand magicien et le plus sublime enchanteur parmi les mortels, le *Dramaturge dithyrambique.*

Nous dépassons assurément ici les bornes du symbolisme permis. Il est difficile d'aller plus loin dans la complaisance extatique et dans la régression vers les cultes orgiaques de l'humanité primitive. Wagner dut ressentir un certain étonnement à se voir peint, même en passant, sous les traits de cet épileptique danseur d'une ronde de derviches hurleurs, ou de quelque cake-walk dahoméen. Nous l'avons constaté déjà et nous aurons à le constater davantage, chez Nietzsche, l'image de la danse, à la fois

saccadée pour l'œil du spectateur et capable de procurer à l'acteur le sentiment de planer dans l'espace, est l'hallucination fondamentale, le fantasme spécial à sa constitution nerveuse, à la poursuite duquel il s'engage d'ordinaire dans le dédale de l'imagination pathologique, qui doublait chez lui une si merveilleuse intelligence.

Ajoutons qu'il évite d'ordinaire d'arrêter sa pensée sur le côté spasmodique inquiétant de semblables manifestations, pour la reporter de préférence sur la souplesse nécessaire à ces évolutions, sur la constitution robuste, la vigueur intacte, la plénitude et la délicatesse du jeu des muscles qu'elles supposent à son avis, et qui lui inspirent quelque part la comparaison d'un jeune tigre, sortant de son repaire pour chercher sa proie. Parce qu'en effet le satyre est l'homme sain de la Nature avant d'être l'ami passager du fruit de la treille ; son admirateur croit trouver des trésors de grande santé, de vie surabondante en de pseudo-satyres contemporains, chez qui l'agitation physique et morale ne vient point de l'ivresse bachique, mais plutôt de la dégénérescence patente et de l'usure irrémédiable. C'est en un mot par le caractère inquiétant du genre de danse qu'il admire qu'on peut mesurer le péril du genre de santé qu'il recherche.

Ajoutons que Dithyrambe était un surnom de Dionysos, par allusion à sa double naissance. Le dramaturge dithyrambique est un dionysiaque accompli. En effet, après 1870, le dieu indien se substitue de plus en plus au « Bienheureux Arthur » dans les préoccupations dévotes de la chapelle nietzschéenne (1). « Che Dioniso ci

(1) *Corr.*, II, 242.

guardi », écrit désormais Rohde à son ami en guise de salutation maçonnique (1), et les « Saints merveilleux (2) » qui se groupaient autour de la mémoire de Schopenhauer sont devenus les *Dionysiastes* (3).

III. — ESQUISSE POSITIVE DE LA RELIGION DU GÉNIE.

I. — *La compassion pour le Génie, principe de la morale.*

Nous avons fini d'énumérer les auxiliaires si singulièrement choisis et si étrangement interprétés de la religion nouvelle, après avoir signalé ses innombrables ennemis. Tentons d'en esquisser les dogmes bizarres et la discipline rigide, tels qu'il est permis de les reconstruire au fil de l'exposition fragmentaire et capricieuse dont nous avons à nous contenter dans les écrits de jeunesse de Nietzsche.

Nous avons dit que, dans notre monde visible — ce rêve apollinien du Tout-Un, conçu pour équilibrer une dionysiaque souffrance — les êtres ressentent en vertu d'une loi mystérieuse une sorte de compassion avec leur Auteur : surtout lorsqu'ils se plongent dans l'état extatique, à son exemple. Or, chez les plus nobles d'entre eux, la compassion métaphysique avec Dieu s'étend, en premier lieu, par une pente naturelle, aux souffrances du Génie, cette expression de la plus haute douleur comme aussi de la parfaite extase de l'Un-Primordial. La compassion avec le

(1) *Corr.*, II, 315.
(2) *Ibid.*, I, 114.
(3) *Ibid.*, II, 387.

Génie est d'ailleurs dans la doctrine de Nietzsche un sentiment assez mal défini et prend dès l'origine une forme pratiquement morale, en se confondant au total avec l'Émulation. C'est à ce prix que son inventeur en peut tirer le principe éthique fondamental de sa religion : il faut réaliser en soi ou tout au moins favoriser autour de soi l'éclosion du Génie, ouvrier prédestiné du Vrai, du Beau et du Bien. Le Beau est certes plus volontiers mis en relief vers cette époque dans la trinité des tendances idéales, et il englobe à l'occasion ses deux associés, alors qu'on nous parle de la « science en tant qu'art », et de la « religion en tant qu'art ». Mais le Bien garde aussi sa place dans cette morale aux intentions généreuses et le « Génie » se confond alors avec l'homme social accompli, ce parangon de la morale de tous les temps. Il n'y a donc là au total qu'une expression prétentieuse et contournée de vérités éternelles. Le « Génie », première incarnation du surhomme (1), n'a rien en lui qui doive révolutionner nécessairement la morale traditionnelle : il la confirmerait plutôt bien au contraire, en lui apportant les prestiges de la perfection esthétique.

En effet, comme il n'est pas donné à tout le monde, même au prix des plus grands efforts, de réaliser *en soi* le génie ; comme il est permis en outre de douter que le

(1) Il est curieux que ce premier surhomme paraisse disposé déjà à passer (de façon plus schopenhauérienne que darwinienne, il est vrai) à la surespèce (I, 442). Car toute espèce, nous est-il dit, est intéressante par ses exemplaires de choix plutôt que par la quantité de ses représentants. « Il est donc facile de comprendre que, là où une espèce atteint sa limite et le moment de son passage à un ordre plus élevé, là est son but véritable, et non dans la pullulation des individus. » On sait que Schopenhauer avait conçu, lui aussi, avant Darwin, une sorte de bizarre transformisme catastrophique.

sentiment altruiste soit d'ordinaire assez puissant dans l'homme pour que chacun se contente de réaliser le Génie autour de soi, et d'en jouir alors par procuration, en songeant que le héros est essentiellement hors de l'espace du temps et de l'individuation, l'auteur de l'éthique nouvelle s'empresse à rebâtir de ses propres mains, à titre d'encouragement pour les faibles, un de ces Paradis contre lesquels il proteste amèrement quand il les rencontre dans les doctrines concurrentes. Ce Paradis est dès lors, comme le sera plus tard l'Éternel Retour, fort analogue aux plus anciens au-delà qu'ait imaginés l'humanité naissante à la vie psychique. Schopenhauer venait d'en rajeunir la formule, longtemps rejetée dans l'ombre par les enseignements du christianisme. C'est le Paradis de la Métempsycose. Tout homme digne de goûter la Culture ou religion néotragique sentira le désir de *renaître* Saint ou Génie (1), et, en conséquence, il s'efforcera de préparer dès cette vie en lui-même le Génie qu'il espère devenir un jour. Il possède en effet la confiance féconde que, sinon dans son existence présente, à tout le moins dans quelque autre future, il se verra accepté à son tour dans cet ordre suprême des philosophes, des artistes et des saints qui forment la communauté des Génies.

2. — *Parentés chrétiennes de la Religion du Génie.*

Si pourtant nous faisons abstraction de cet appel à des existences futures, conçues comme trop semblables à la

(1) I, 411.

présente, nous nous trouvons ici en pays de connaissance. En effet, adorer un principe métaphysique du monde, préparer son avènement définitif ici-bas, s'efforcer à le réincarner en soi, conserver l'espoir de participer à son essence en quelque lendemain mystérieux, c'est là toute la mystique chrétienne, et la religion nouvelle a parfois des airs de parenté si frappants avec notre religion traditionnelle qu'on la prendrait volontiers pour une sœur, fantasque et inexpérimentée, de sa grande aînée de vingt siècles. Bien plus, dans certains cas exceptionnels, quand il s'agit par exemple de contracter alliance contre un ennemi commun tel que l'État, Nietzsche n'hésite pas à confesser un cousinage qu'il renie d'ordinaire, et qu'il reniera de plus en plus brutalement avec les années. « Le christianisme, écrit-il (1), est certainement une des plus pures manifestations de l'effort vers la culture et vers la production toujours renouvelée du saint. »

Il suffit d'ailleurs de prêter l'oreille aux accents habituels de l'apôtre du Génie pour percevoir des notes familières et dès longtemps entendues en d'autres sanctuaires. Écoutez ces appels à l'humilité qui, seule, prépare efficacement la discipline, et, par là, la puissance et l'empire (2). On doit, nous est-il prescrit, se haïr soi-même en tant qu'homme vulgaire, incapable de concourir par ses propres forces à la préparation du Génie, « se considérer comme une œuvre imparfaite de la nature (3) », mais en même temps comme un témoignage des immenses et merveilleux desseins de cette artiste maternelle sur son in-

(1) I, 448.
(2) I, 441.
(3) I, 443.

digne créature. « Elle a mal réussi avec moi, dira son enfant déshérité, mais je veux honorer ses grands desseins en me plaçant à son service pour qu'elle réussisse mieux une autre fois. » Par ce sain mécontentement de soi-même, par la haine de sa propre étroitesse, on s'introduit de ses mains dans le cercle de la culture. Et voici enfin une oraison jaculatoire encore plus chrétienne d'allure que les précédentes exhortations : « Je vois quelque chose de supérieur et de plus humain au-dessus de moi ; aidez-moi tous à l'atteindre, et j'aiderai de même celui qui aura compris à son tour ; afin que naisse quelque jour l'Homme parfait, infini, tout à la nature, qui sera juge et régulateur de la valeur de toute chose. » Quoi de surprenant, en présence de semblables dispositions d'esprit, si les représentations de Bayreuth prennent des apparences de messe dans les Inactuelles ; si elles deviennent pour le jour du combat la bénédiction du matin qui laisse des consolations jusqu'au soir ; si la disposition « tragique » ressemble à la grâce chrétienne en ce qu'elle fait oublier la mort et le temps. Pour mieux exciter en nos cœurs les sentiments généreux, l'on nous exhorte à nous préparer par d'intimes rentrées en nous-mêmes, par un pur abandon au génie (1), par le dédain des persécutions et des railleries du monde. Et Nietzsche a tracé pour la première fois dans ses conférences de 1872, puis dessiné de nouveau dans la troisième Inactuelle (2), l'image du jeune homme moderne placé devant le sentier du vice et celui de la vertu, entre la voie des honneurs périssables et le chemin du martyre, qui est réservé aux adeptes de la reli-

(1) I, 232.
(2) I, 463.

gion nouvelle. Sur la première route, on rencontre des camarades souriants, des alliés empressés pour la conquête commune du mal, des succès, des couronnes. Sur la seconde, on demeurera presque constamment isolé ; et, là où les chemins se croisent par hasard et où se mêlent les deux troupes rivales, l'on se verra exposé sans défense aux persécutions des méchants. Le monde pervers sait vanter au novice ses pompes et ses œuvres sur le ton le plus séducteur. « Suivez-moi, leur dit-il ; ailleurs, vous serez les valets, les esclaves des natures plus hautes ; chez moi, vous développerez librement votre personnalité et vous prendrez la tête de la cohorte ; vous récolterez les applaudissements de la foule au lieu de recevoir pour toute récompense de vos efforts une hautaine et brève approbation tombée des lèvres du Génie. »

3. — *Les Cent.*

On le voit, en ces heures d'enthousiasme juvénile, Nietzsche semble nier pour un moment ses aspirations ultra-individualistes, et se rapprocher du pôle stoïcien ou chrétien de sa nature morale incertaine et diverse. Son pseudo-christianisme parait tendre en effet vers une organisation impérialiste et militante qui rappelle par plus d'un trait la compagnie de Jésus. Ainsi d'autres mystiques contemporains d'écoles diverses, Auguste Comte ou Cecil Rhodes par exemple, furent tentés de demander aux fils de Loyola le secret de leur influence durable, de leurs

victoires intellectuelles et matérielles. Aussi bien, puisqu'il s'agit d'entreprendre une lutte infatigable contre des ennemis acharnés, la culture germanique doit disposer d'une troupe d'élite, capable de compenser par la qualité de ses champions le défaut de leur quantité, et Nietzsche va s'employer de son mieux à préparer les cadres de cette phalange « tragique ».

Il donne quelque part (1) le chiffre de cent, pour le nombre provisoire des héros qu'il réclame au service de la bonne cause; et ce chiffre fatidique continuera jusqu'à la fin de sa vie à jouer un rôle dans ses revues d'effectif en imagination. Quel sera cependant le règlement intérieur de cette milice sacrée? C'est dans l'*Avenir de nos établissements d'éducation* qu'il faut en chercher les prescriptions principales (2). Il s'agit de dresser le jeune novice « à une exacte obéissance sous le spectre du Génie » et de lui inculquer en conséquence la soumission, la discipline, l'acceptation du joug léger des grands hommes. Nietzsche nous donne d'ailleurs un pareil état d'âme comme naturel à l'homme et contrecarré méchamment par l'odieuse civilisation moderne dont le crime est d'émanciper la masse du servage des individualités dominatrices, en lui ravissant son heureuse servilité, son instinct de fidélité sous le spectre du génie, son sain sommeil intellectuel. On réagira contre de si néfastes tendances par un soigneux dressage de la génération

(1) I. 338.

(2) Sa correspondance (II, 215) contient aussi une esquisse très poussée de la nouvelle académie monacale dont il veut demander à une loterie le capital initial. Erwin Rohde, confident de ces folies, le calma de son mieux, et il finit par donner lui-même ce plan comme « un rêve fébrile de ses nuits sans sommeil ».

future, en s'inspirant une fois de plus de l'exemple des Grecs, qui savaient si bien façonner l'âme et le corps de l'adolescence.

Pourtant, le seul nom de la milice des Cent nous rappelle que tous les hommes de demain ne sont point appelés indistinctement à prendre place en ses rangs. Une soigneuse sélection s'impose et les candidats devront posséder les grâces d'en haut, sous la forme d'une « disposition héroïque et d'une parenté innée avec le Génie », pour être en droit de concourir à l'œuvre rédemptrice et d'« aider Dieu » selon la formule chère à tous les mystiques. Mais comment reconnaître cette subtile et mystérieuse parenté ? Le talent n'en sera certes pas un indice. Sans aller jusqu'à préférer les pauvres d'esprit avec l'orateur du sermon sur la montagne, Nietzsche affirme cependant que les plus doués par l'intelligence ne seront pas préférés, mais plutôt ceux qui montreront une certaine élévation morale native, l'instinct de l'héroisme et du sacrifice, et surtout la soif ardente de la culture qui se prouve par « l'obéissance et l'accoutumance au joug du Génie ». Comme des tentations sans nombre viendront assaillir sur sa voie difficile la petite troupe des ermites de la culture, la surveillance doit être en eux réciproque, constante et clairvoyante. « Combien sévèrement doit être relevé le faux pas, et combien pitoyablement pardonné. » Ne sent-on pas très proche le « perindè ac cadaver » dans ces prescriptions martiales et dévotes à la fois?

4. — *Le Tueur de dragons.*

Et pourtant une forte dose d'individualisme romantique entrera malgré tout à titre de condiment dans la dotation morale du héros de l'avenir. C'est sous des traits chevaleresques et féodaux qu'il passe le plus souvent devant l'imagination de son créateur. Templier ! nous dira-t-il plus tard de ce moine-soldat. Dès à présent, nous croirions voir en lui un saint Georges massacreur de guivres, ou un saint Michel capitaine des milices célestes. Et Satan, tout à l'heure proposé pour patron aux mêmes phalanges, doit être bien marri sous le talon de l'archange de se voir si vite abandonné dans sa défaite. La *Naissance de la tragédie* annonce déjà la venue d'une génération tragique (1), douée de l'intrépidité du regard, de la démarche héroïque vers les monstres, du pas hardi des tueurs de dragons ; assez fièrement audacieuse en un mot, pour tourner le dos aux amollissantes doctrines de l'optimisme, pour vivre enfin *résolument,* pour se donner l'auto-éducation du sérieux et de l'effroi. Et c'est Schopenhauer, ô surprise, qui va endosser de gré ou de force la responsabilité de cette prédication martiale ! Quoi, diront ses lecteurs attentifs, l'admirateur des ascètes amaigris par la faim, et tout au plus, en ses heures artistiques, l'ami des jeunes bienheureux, sereins et doucement souriants, qui entourent la Sainte-Cécile de Raphaël et les Madones du divin Corrège ? Certes ! car, un soir de sa vieillesse, après une lecture de

(1) I, 129.

Carlyle, le maître nota sur son agenda et publia dans les *Parerga* (1) cet aphorisme inattendu : « Une vie heureuse est impossible; le plus haut degré que l'homme puisse atteindre est l'existence héroïque. Celui-là parvient à cet idéal qui, de quelque façon et en quelque circonstance que ce soit, combat contre d'immenses difficultés pour un objet utile au bien de tous, et reste enfin victorieux, mais insuffisamment ou nullement récompensé de son effort. Alors parvenu au terme de sa vie, il demeurera pétrifié comme le prince du *Re Corvo* de Gozzi, dans une noble attitude et avec un geste grandiose. Son souvenir sera durable et célébré comme celui d'un héros; sa volonté, mortifiée durant sa vie par la peine, le travail, le mauvais succès et l'ingratitude du monde, s'éteint dans le Nirvâna. » *In cauda venenum :* aux derniers mots reparaît de façon assez incongrue la négation schopenhauérienne de la volonté, qui n'a rien à faire en ce lieu, bien au contraire. Mais si nous consentons à faire abstraction de ce membre de phrase sophistique, qui donc reconnaîtrait dans une si romantique préoccupation de mourir « en beauté », à l'instar d'un personnage d'Ibsen, l'état d'âme préparé par l'enseignement quiétiste et bouddhique du *Monde comme Volonté?* Il n'importe : Nietzsche s'est prévalu avec empressement de cette inadvertance de son maître et c'est de la sorte qu'il a voulu pour sa part comprendre et prêcher l'« homme selon Schopenhauer », assurant, non sans vraisemblance, que tel il se dégageait de l'exemple du maniaque de Francfort, sinon de sa doctrine trop prématurément fixée (2).

(1) *Édition initiale,* II, 257. — *Édition Reclam.*, V, 337.

(2) Il écrira un jour à M. Brandes : « Ce petit livre (*Schopenhauer*

Et le don Juan de la légende aurait plus d'un motif pour saluer un cousin dans cet homme-statue. C'est un personnage ultraromantique que ce héros chercheur d'aventures. Il a l'œil hagard des byroniens, la préoccupation d'étonner, de terrifier à tout prix; et, sur toutes choses, il montre les dispositions insociables de Jean-Jacques, son grand-père légitime, dont il évoque invinciblement l'image inquiétante, lorsqu'on nous le montre incompris, tyrannisé par l'opinion publique, incapable des adaptations, des concessions, des silences complaisants et des interprétations courtisanesques, entassant en conséquence dans son âme les amertumes et les mélancolies, jusqu'à devenir « volcanique et menaçant » . Il sort alors de sa « caverne » avec des mines effrayantes, avec des mots et des actes semblables à des explosions, dont il est le premier menacé de périr. C'est parce que Schopenhauer, à son tour, sut vivre d'une façon aussi *dangereuse* que nous devons l'admirer et l'imiter (1). Que d'ailleurs une jeunesse ainsi façonnée à l'extermination de monstres plus ou moins imaginaires doive être vraisemblablement « brutale et immodérée (2) » , race de « corsaires » et d'arnautes, pleine de mépris et de haine pour ce qui n'est pas elle, c'est ce qui est incontestable; mais du moins elle sera « vivante » , et corrigeant le pâle concept de la timidité moderne elle instaurera une plus « puissante santé (3) » .

comme éducateur) me sert de pierre de touche. A quiconque il ne suggère rien de personnel, je crois n'avoir vraisemblablement pas grand'chose à dire. Il contient au fond le schéma d'après lequel j'ai jusqu'ici vécu; il fut une promesse ferme. » (*Corr.*, III, 298.)

(1) I, 407.

(2) I, 380.

(3) La première partie du troisième volume de la correspondance de Nietzche, qui paraît durant l'impression de ces lignes (Berlin, Schuster et

Aussi, lorsqu'il posa le sceau de cire noire sur sa première période d'activité intellectuelle, dans les dernières lignes de « Richard Wagner à Bayreuth », le prophète de cette race nouvelle nous la montre-t-il une dernière fois sous des traits qui annoncent de façon divinatoire ses propres destinées futures, et l'inextricable confusion d'idées dans laquelle il se débattra désormais à la poursuite de son fantomatique idéal. Ces hommes (1) seront en premier lieu ceux de la Nature, restaurée dans ses droits, et voici la part de Rousseau, collaborateur toujours actif de notre penseur. En second lieu, la passion leur servira de guide, plutôt que le stoïcisme et ses hypocrisies. Ils paraîtront plus méchants que nous, parce qu'ils seront plus francs dans le *mal* comme dans le bien. En sorte que les faibles enfants de notre siècle dégradé se sentiront sans aucun doute secoués, effrayés par leur contact, et croiront entendre résonner à leur oreille les rires de quelques lutins pervers. N'est-ce pas Stendhal (2), admirateur de l'énergie calabraise, qui vient recevoir à son tour l'hommage lige de son lecteur enthousiaste ? Ces héros sauront enfin que la spontanéité, même appliquée à la réalisation du mal, est meilleure que la moralité inculquée du dehors, que la liberté ne s'octroye jamais, mais

Lœffler) précise, pour sa période de jeunesse, l'attitude nettement désapprobatrice de son maître, le philologue Ritschl, devant les inspirations dionysiaques d'un disciple trop purement artiste. Burckhardt, au contraire, les accepta en partie, et se montra longtemps cordial et admiratif, non sans protester à plusieurs reprises de son incapacité à suivre l'allure vertigineuse d'un ascensionniste dont la voie se déroule entre deux précipices. (Pages 174 et 180.)

(1) I, 585.

(2) M. Brandes, l'inventeur de Nietzsche, jugea, dans le début de leurs relations, que rien ne les rapprochait davantage que leur goût commun pour Beyle. (*Corr.*, III, 284.)

doit être conquise, que l'homme vraiment libre a pleine licence d'être bon ou méchant *à son gré;* tandis que l'homme *docile* aux suggestions de l'opinion est une honte pour la nature. Et Stirner profile ici nettement sa silhouette menaçante derrière le continuateur moins conséquent et moins entier peut-être, mais, en revanche, plus séducteur et plus insinuant qui vient de lui naître après trente années d'oubli.

La communauté de ces néoromantiques n'est guère différente au total de celle que rêvera quelque jour le nouveau Zarathoustra. Elle a même métaphysique extatique, même vernis de christianisme parodique, même incapacité apollinienne, même complaisance dionysiaque. Les lueurs capricieuses et fulgurantes du premier dionysisme nietzschéen vont s'éteindre durant quelques années dans la cendre d'un utilitarisme presque apollinien. Mais l'étincelle mystique sommeille sous le grisâtre vêtement d'emprunt de la raison calculatrice. Elle se réveillera à son heure pour allumer l'incendie du zarathoutrisme, et l'auréole d'émeraude de Dionysos, une fois de plus réincarné dans l'âme de « Ménade » qui fut celle de son prestigieux interprète.

LIVRE II

LES CONFESSIONS DE NIETZSCHE

A qui s'étonnerait du nom de Confessions que nous voulons donner aux ouvrages de la maturité de Nietzsche nous ferons remarquer que jamais philosophie ne fut davantage l'expression d'un tempérament, l'écho involontaire et inconscient de voix impérieuses et lointaines, sorties du tréfonds de l'être psychique. « Je ne connais nul homme, écrira-t-il, qui sache quelque chose de l'arrière-plan de toute mon œuvre, c'est-à-dire de mes destinées propres, si remarquables. » Et encore : « Mes livres sont, ligne pour ligne, *vécus* dans de nouveaux domaines de la vie (1). » Durant le cours des heures qu'il jugea les plus riches, les plus fécondes, les plus « éternelles » de sa vie, le poète de Zarathoustra eut lui-même la sensation très nette d'une révélation de l'au-delà ; il se sentit l'interprète et le porte-voix d'un maître mystérieux. En ce sens, ses écrits sont des confessions au jour le jour, plutôt que des déductions doctrinales, des

(1) *Biogr.*, II, 663 et 829.

impressions de voyage à travers une contrée inconnue et étrange, plutôt qu'une marche ferme et raisonnée vers un but une fois aperçu. Les dons prestigieux de l'explorateur, sa parenté visible avec maint touriste intellectuel du temps présent, lui ont ouvert les oreilles et les cœurs. Mais il est fort utile de marquer avec plus de méthode et de sang-froid qu'il n'a pu le faire lui-même les étapes de sa route vertigineuse, aussi bien que le terme non point fortuit, mais nécessaire, qui fut celui de son pèlerinage ici-bas.

CHAPITRE PREMIER

VERS LA RÉTRACTATION

I. — LA PREMIÈRE REPRÉSENTATION DU « RING »

L'heure qui termine la première période nietzschéenne non pas psychologiquement sans aucun doute, car elle était close depuis longtemps en secret, mais ostensiblement au moins, et de façon perceptible à tous les regards, c'est le mois d'août 1876, qui vit l'inauguration du théâtre de Bayreuth par la représentation de l'*Anneau du Nibelung*. — Un drame intellectuel poignant se joua dans l'âme exaltée du mystique réformateur, contraint à quitter enfin les régions enchanteresses du rêve sans contrôle, pour se placer face à face avec une manifestation effective et décisive de la culture wagnérienne.

Il y eut certainement dans son attitude en cette circonstance quelque chose d'involontaire et de maladif. Sa santé avait traversé, dans l'hiver de 1875 à 1876, cette terrible crise que peignent si bien ses lettres intimes : il en était venu à accuser son état cérébral, et peut-être une inquiétante hérédité (1), des souffrances incoercibles qu'il rapportait volontiers jusque-là à la faiblesse de ses voies digestives ; en sorte que sa remarquable énergie parut l'abandonner

(1) *Corr.*, I, 363.

un instant. Puis le printemps avait un peu rétabli son équilibre physique et moral, qui demeurait néanmoins fort instable ; et rien n'était plus propre à le troubler de nouveau que le spectacle des premières expériences pratiques du wagnérisme. La préface ajoutée par lui en 1885 au livre qui fut le fruit de cette heure fatidique *Humain, trop humain,* peindra sa rupture avec Wagner comme une impulsion irrésistible, mystérieuse et soudaine, née d'un impérieux besoin de changer d'air. « Plutôt mourir que de vivre ici » ! Ce cri désespéré résume les défiances et les terreurs vagues dont s'emplissait sa pensée, lentement mûrie par la vie, à l'aspect de l'incarnation décevante qu'avaient revêtu les généreuses illusions de sa jeunesse. Qui dira, dans leur réalité poignante, les angoisses trahies par l'attitude incohérente du théoricien de la secte, se défendant à présent d'assister aux répétitions de la Tétralogie, appelant sa sœur à grands cris pour s'appuyer au moins sur la souriante et paisible foi wagnérienne de cette femme aimable et vaillante ; puis tout à coup prenant la fuite vers les forêts bavaroises sans même attendre l'arrivée de son bon ange.

Il se laisse ramener cependant, assiste à la plus singulière mascarade, à ce rendez-vous de Bayreuth où quelques artistes généreux et probes apparaissent noyés dans l'affluence de tous les snobismes et de toutes les neurasthénies européennes. Il contemple les bizarreries du roi Louis, les fatuités de Liszt, entouré de sa cour féminine, pâmée d'admiration béate. Autour de lui, les wagnériens de sang-froid, qui ont entendu le maître tonner pendant un quart de siècle contre l'opéra, cette forme dégénérée du grand art, ne peuvent se défendre de l'impression qu'ils assistent simplement à un opéra, prolongé au delà des

limites de la patience humaine. « Tous, dit Mme Fœrster-Nietzsche, qui était, qui est restée wagnérienne en dépit de l'évolution ultérieure de son frère ; tous avaient le sentiment que Wagner s'éloignait beaucoup trop de la simplicité et de la mélodie. » L'on se chuchotait tout bas le mot du vieil empereur Guillaume, amené par la comtesse Schleinitz à donner à cet effort vers un art national la consécration de sa présence, mais résumant l'impression qu'il emportait du *Ring* par cette interjection énergique : « Schauderhaft, Effroyable ! » Certes, l'application allemande elle-même a dû s'entraîner peu à peu pour fournir la dose d'attention, parfois insuffisamment récompensée, que réclament certains drames de son grand musicien : et l'avenir dira la part d'adaptation lente, d'auto-suggestion péniblement conquise que renferme le wagnérisme intégral (1).

Nietzsche n'était pas d'humeur à donner l'exemple de la longanimité. M. Schuré, qui le vit à cette heure, l'une des plus mauvaises et des plus troubles de son existence, a gardé le souvenir de son « œil d'observateur aigu et de visionnaire fanatique... de son regard presque constamment hostile ». Il n'essaya même pas de cacher son désappointement à Wagner qui, beaucoup trop affairé pour s'appesantir sur cette note discordante au sein de l'apothéose malgré tout décerné à son art et à sa personne, se contenta de railler en passant avec une ironie compatissante l'attitude morose de son disciple. Par là, le maître imprudent piqua davantage l'amour-propre, grandit encore les scrupules de son exégète ébranlé.

(1) « Wagner seul, le musicien dramatique génial, s'est imposé à l'opinion, mais non point le « drame musical » en soi, et encore moins l'œuvre d'art d'ensemble qu'il rêva », écrivait récemment un critique d'outre-Rhin à propos de la mort d'Hanslick. (*All. Zeit.*, 12 août 1904.)

II. — CONTRE WAGNER

Ainsi, un songe enchanteur, prolongé durant dix années ; un sommeil bercé d'harmonies célestes qui semblaient affluer déjà de toutes les sphères de l'activité humaine, se terminaient par un réveil au sein d'une pénible cacophonie musicale et philosophique ! Le dormeur se plaça sur son séant, incapable désormais de reconstituer son rêve. Il se prit à regretter les forces vierges qu'il avait gaspillées pour des imaginations sans fondement, telles que la « culture germanique », ou pour des besognes sans portée, comme ses études sur les métriciens antiques. Il lui parut qu'il était grand temps de se reprendre et d'employer mieux les derniers jours d'une jeunesse bientôt envolée loin de lui. — Un instant, peut-être, fidèle à sa haute et noble conception de l'amitié, il espéra convertir Wagner et l'amener à abjurer à son tour leurs communes aberrations mystiques. Ne croyait-il pas ces erreurs assez superficielles chez son maître, jugeant que la philosophie schopenhauérienne du *Ring* était un vernis sans consistance jeté sur l'état d'âme vigoureux et sain des héros scandinaves de l'antique Saga (1)? Mais non : Wagner était décidément trop vieux pour accepter une inspiration nouvelle. Le poème de Parsifal allait le montrer engagé plus avant que jamais dans la voie bouddhique, en route vers le Nirvâna des races définitivement épuisées. Et, à la tentative timide de Nietzsche pour l'avertir et l'éclairer sans le compromettre dans *Humain, trop humain,* il se

(1) Voir l'épilogue du *Cas Wagner*

préparait à répondre, vis-à-vis de l'auteur par un silence glacial ; vis-à-vis de leurs amis communs, par de cruelles allusions à une désertion devant l'ennemi, à une trahison intéressée, ou tout au moins à un déséquilibre mental ; enfin, vis-à-vis du public, par de personnelles et blessantes attaques (1). Le fossé fut dès lors creusé sans retour. Les Wagner passèrent l'éponge sur un épisode mal terminé, et ne songèrent plus à ce franc-tireur sans conséquence dont ils avaient un instant utilisé l'enthousiasme combatif. Nietzsche demeura touché au cœur et sa blessure ne se ferma jamais : car ses suprêmes cris de colère sonnent encore parfois comme la plainte d'un amour inguérissable.

Les années suivantes furent, pour le jeune professeur, un véritable calvaire : sa santé empirait chaque jour. Après avoir pris plusieurs congés, il rompit définitivement en 1879 les liens qui l'attachaient à l'enseignement public. La petite université suisse qui avait si cordialement soutenu ses premiers pas dans la voie scientifique récompensa généreusement par une pension de trois mille francs des services de dix années assez irrégulièrement fournis, assurant de la sorte contre le souci matériel les dernières années du penseur. — Dès 1877, l'un de ses congés l'avait conduit à Sorrente, près de son amie dévouée, Mlle de Meysenbug. C'est là, dans le merveilleux décor de la baie de Naples, au cours de ses conversations avec son ami le docteur Rée, élève des positivistes anglais, que mûrirent pleinement les convictions nouvelles dès longtemps germées dans son intelligence pénétrante et souple.

(1) Dans un article des *Bayreuther Blaetter,* intitulé : *Public et popularité. (Werke*, X, p. 62.)

Le premier livre qui sortit de cette évolution mentale s'appelle *Humain, pas trop humain.* Manifestation encore hésitante et timide, bien qu'on y découvre plus d'un germe destiné à une rapide croissance. Nietzsche, quand il fut plus tard revenu décidément vers ses vues de jeunesse, désavoua presque la paternité de cet ouvrage, et il rejeta alors plaisamment sur la trop grande complaisance de son fidèle ami Peter Gast (Heinrich Koeselitz) à lui faciliter la rédaction et la correction de ces aphorismes la responsabilité de leur publication en volume. « Le livre, écrit-il, m'arriva enfin tout achevé à la grande surprise du malade épuisé que j'étais à ce moment (1). » Il avait projeté d'abord de formuler en tête de ce volume une rétractation solennelle qu'on a retrouvée dans ses notes, et qui eût proclamé sa conversion radicale à l'utilitarisme (2) : « Au lecteur de mes écrits antérieurs, je tiens à déclarer expressément que j'ai abandonné les vues *artistiques et métaphysiques* qui les inspirent en général; elles sont agréables, mais insoutenables. Quiconque se permet de parler prématurément en public est d'ordinaire contraint à se rétracter bientôt publiquement ».

Rétractation, telle va bien être en effet son occupation ultérieure, mais non pas pour longtemps dans le sens vulgaire de ce mot : dans le sens étymologique, plutôt. Rétractation, c'est-à-dire reprise et examen à nouveau d'identiques problèmes qu'il aperçoit sous des angles différents, il est vrai, mais qu'il pourvoira, quoi qu'on en pense d'ordinaire, de solutions prodigieusement analogues à celles qu'il en avait présentées tout d'abord.

(1) *Biographie,* II, 297
(2) XI, 400.

Pourtant quelques sacrifices s'imposaient au pèlerin tendant désormais vers le même but par une voie nouvelle, il devait abandonner sur la route certains équipements vieillis quitte à se munir en revanche de fournitures de voyage perfectionnées et modernisées. Les arguments mystiques cèdent la place aux considérations scientifiques. Le vocabulaire de Schopenhauer s'efface devant celui de Darwin et la rétractation commence en contradiction, si elle doit s'achever en répétition.

III. — CONTRE SCHOPENHAUER

Décidé en effet à garder sur le cas Wagner un silence plein de réserve et de dignité, ce fut contre Schopenhauer que notre mystique, un instant lassé de ses propres excès, tourna d'abord son acerbe critique. Nous l'avons dit, il avait dès le collège rejeté la plus grande partie des dogmes métaphysiques du *Monde comme Volonté,* mais sans se l'avouer très nettement à lui-même, et surtout sans en laisser soupçonner grand'chose au dehors. Il règle à présent ces comptes arriérés sous les yeux du public, et avec une impitoyable précision (1). Lorsque plus tard il appréciera l'ensemble de son œuvre au cours de son examen de conscience en 1888, *Ecce Homo,* il exprimera par une métaphore pittoresque son attitude de 1877 à l'égard des concepts abstraits de Kant et de Schopenhauer : « Allégrement, écrit-il, une erreur après l'autre est posée sur la

(1) Peut-être la lecture de Duehring, dont il étudia soigneusement la *Valeur de la vie* vers 1875, a-t-elle joué quelque rôle dans son évolution vers l'optimisme ; mais il doit peu de chose en somme à ce vulgarisateur du positivisme en Allemagne.

glace ; l'idéalisme n'est pas réfuté ; il *gèle*. Ici par exemple gèle le Génie ; un peu plus loin, dans un coin, gèle le Saint : sous une épaisse couche de glace gèle le Héros ; vers la fin gèle la foi, la soi-disant conviction. La pitié se refroidit considérablement, presque partout gèle la chose en soi. » Congélations spirituellement exécutées parfois ; mais cette besogne-là était facile au total et elle ne vaut guère qu'on s'y arrête longuement. Car c'est l'influence de Schopenhauer qui a besoin d'être expliquée, devant les hommes de sang-froid, la guérison de cette maladie mystique étant un retour à l'état normal, dont l'intérêt n'est pas grand pour le psychologue.

Par un sentiment qui est humain, très humain, lui aussi, Nietzsche s'efforce d'ailleurs de justifier à ses propres yeux la longue illusion dont il s'accuse, et découvre rétrospectivement de sérieux avantages dans une telle erreur. A plusieurs reprises, il assure que sa passagère dévotion pour Schopenhauer lui procure une intelligence plus parfaite du passé religieux de l'humanité, une impartialité plus entière à l'égard de vieilles doctrines asiatiques et du christianisme en particulier Que n'a-t-il mieux conservé par la suite une si libérale disposition d'esprit ! — L'homme de nos jours, dit-il, récapitule dans sa vie mentale les états successifs de sa race, de même qu'il passe, embryon, à travers les stades vécus par ses ancêtres. Religieux jusqu'à dix ans, il vient, au cours de son adolescence, à une conception métaphysique et généralement panthéiste du monde ; s'arrête ensuite, poursuit Nietzsche qui songe à sa propre expérience, dans une explication esthétique de la réalité, et parvient enfin à la disposition scientifique et positiviste que l'humanité supérieure atteint

peu à peu autour de nous à ce moment (1). Il faut nous estimer (2) heureux d'avoir vu le jour assez tôt pour parcourir en raccourci l'ensemble de ce cycle, et réaliser ainsi des expériences personnelles qui nous permettront d'accompagner avec une sympathie plus éclairée l'humanité ancienne sur d'immenses portions de son chemin vers le mieux. — Ces vues sont modérées, sages, et le penseur, qu'on voudrait plus fidèle à ces belles résolutions d'impartialité historique, les résume dans une formule heureuse : « Nous avons fait de la réaction un progrès (3) ! »

IV. — VERS DARWIN

Équitable envers le passé, il importe davantage encore d'être clairvoyant pour le futur. Nietzsche entend habituer désormais son regard à des explorations plus méthodiques de l'avenir ; mais il faut remarquer que, depuis longtemps déjà, il s'était engagé presqu'à son insu sur les voies hardies de la science contemporaine. L'on rencontre à l'occasion dans sa période wagnérienne, si mystique en son ensemble, une sorte de prédarwinisme parfois singulièrement marqué. Son ami Deussen nous affirme que, dès l'université, il n'accordait plus aucune place à la métaphysique dans l'explication de la Nature, mais acceptait seulement son aide pour l'interprétation de l'art et de la religion. Il prépara même une thèse de doctorat sur « le concept

(1) II, 372. On reconnaît ici l'influence des idées de Saint-Simon et de Comte.

(2) II, 292. — (Nos notes renvoient aux aphorismes, quand le mot *page* ne s'y trouve pas explicitement marqué.)

(3) II, 26.

de l'organique depuis Kant (1) » où cette opinion devait être développée. Assez darwinienne en son inspiration nous apparaît aussi la tentative souvent répétée du philologue en herbe pour placer au premier plan parmi les facteurs de l'évolution hellénique vers le Génie la *joute* poétique, éthique ou gymnastique. L'agôn prend en effet une portée morale dès l'aurore de la spéculation grecque, dans l'œuvre d'Hésiode, où la bonne Eris incarne les sentiments d'envie, de concurrence et de vengeance en tant qu'ils deviennent utiles à la société, parce qu'ils y revêtent la forme de l'*émulation* vers le bien ; au total, une première et assez heureuse esquisse de la morale apollinienne des maîtres !

Le darwinisme s'impose encore davantage à la pensée de Nietzsche au temps des Inactuelles : car il semble dès lors courir comme un torrent souterrain parmi les opinions et les assertions mystiques qui sont affichées au dehors par l'exégète de Wagner. Dès 1872 (2), ses analyses sur la perception se montrent entièrement transformistes : il développe, en précurseur de Tarde, le rôle éminent de l'imitation ; il admet que les instincts sont des acquisitions lentes, fruits de processus continués à travers d'immenses périodes de temps ; enfin, il reconnaît que la Volonté ne s'objective qu'exceptionnellement de façon à peu près adéquate, en dépit des assertions purement métaphysiques de Schopenhauer, car elle suppose un système nerveux qui n'est lui-même qu'une complication suprême dans l'évolution organique des êtres. Et il émet, dans une interjection, cette idée que le vulgarisateur du darwinisme en Allemagne, le professeur Haeckel, fera

(1) *Erinnerungen*, p. 42.
(2) X, p. 159.

sienne par la suite : « L'éther comme matière primordiale », comme principe métaphysique du monde (1).

Bien plus, s'il ne se laisse pas encore guider sur le terrain de l'analyse morale par les suggestions de Darwin, Nietzsche entrevoit la possibilité, la grandeur même d'une pareille entreprise. Il reproche à Strauss la qualité médiocre et l'inconséquence de son darwinisme. Il considère que le « capitaine des philistins », malgré ses complaisances à s'envelopper du crasseux vêtement de notre généalogie simiesque, est beaucoup trop lâche au fond pour *élaborer une éthique darwinienne véritable et sérieusement déduite.* A cette tâche il faudrait apporter le grandiose amour de la vérité dont s'inspirait un Hobbes, et les plats bourgeois qui font l'auditoire de Strauss en seraient trop effrayés. En présence des phénomènes de bonté, de pitié, d'amour, de renoncement auxquels nous assistons chaque jour, le devoir d'un moraliste darwinien est de les déduire strictement de ses prémisses, de les expliquer par la lutte pour la vie et la sélection incessante, en dépit de leur apparence purement altruiste. C'est là ce que les penseurs anglais contemporains tentent de faire (2). — Ne dirait-on pas que Nietzsche trace dès lors le programme intellectuel de ses dernières années actives?

Pourtant, il hésitera quelque temps encore avant de s'engager sur ces sentiers glacés, dont l'âpre climat diffère vraiment trop de la chaude atmosphère mystique qui l'entoura tout d'abord : « Terribles sont les conséquences du darwinisme *que je tiens d'ailleurs pour vrai* »,

(1) Quand il se prend à philosopher, le savant naturaliste d'Iéna raisonne comme Schopenhauer en remplaçant simplement la Volonté par l'éther dans ses spéculations. (Voir ses *Énigmes du monde.)*

(2) I, p. 221.

écrit-il en 1872 (1). Et, à la fin de la seconde Inactuelle, il risque cet aveu plus significatif encore : « La doctrine de la fluidité des idées, des *espèces*, de l'identité de l'homme avec l'animal, que *je crois vraie mais mortelle* (2). » Restriction fragile, dernier scrupule d'un dévot rattaché désespérément à la foi qui lui échappe. L'homme qui se donnera bientôt pour mission la recherche de la connaissance et de la vérité, fût-ce au prix de l'extinction de l'humanité tout entière, ne s'arrêtera pas longtemps à distance respectueuse d'une idée, qui lui apparaît « vraie, mais mortelle ». Et, tout au contraire, il aura tôt fait de se convaincre, en l'approchant pour en faire le tour, que bien loin d'être fatale, elle est la source même de la vie véritable, une fontaine de Jouvence où viendront se régénérer des races infortunées, trop longtemps tenues par la superstition morale à l'écart de ses flots bienfaisants.

Mais sut-il se mettre en mesure, pour sa part, d'élaborer l'éthique darwinienne véritable et sérieusement déduite dont il parlait à David Strauss? Des études scientifiques spéciales, comme on assure qu'il projeta à plusieurs reprises de les recommencer par le début, vinrent-elles véritablement renouveler la matière de ses méditations réformatrices? Pas assez, croyons-nous, pour le progrès normal et l'utilisation rationnelle de son merveilleux instrument intellectuel. Il prétendra plus tard (3) avoir entrepris une excursion à travers les morales raffinées ou grossières qui ont gouverné le monde et, en réalité, c'est tout au plus si l'on peut noter à trois ou quatre

(1) X, p. 159.
(2) I, p. 367.
(3) Dans son aphorisme capital sur les deux morales. (*Par delà*, 260.)

reprises dans ses écrits les plus objectifs une allusion précise à quelque coutume de l'humanité primitive ou sauvage (1). Sa santé précaire l'ayant toujours empêché de se documenter de façon suffisante, il en est resté à ses acquisitions de jeunesse, à l'histoire grecque principalement ; et telle est demeurée la base trop étroite de son éthique hasardeuse ; telle la substance de son second dionysisme, trop identique aux matériaux du premier.

V. — LES APHORISMES

Nous devons signaler, en achevant cet examen préliminaire, une autre conséquence de la dépression persistante de sa santé physique et psychique. C'est la forme purement aphoristique de sa production de ce temps. Sans doute — et ses dévoués collaborateurs posthumes le font remarquer avec insistance — sans doute l'aphoriste exclusif qu'il est devenu après 1876 n'avait pas attendu pour s'éveiller en lui le lendemain de sa rupture avec Wagner. La forme brève et hachée de la maxime l'a séduit de tout temps pour fixer provisoirement ses pensées, au cours de leur éclosion capricieuse ; mais, jusqu'à la quatrième Inactuelle, il considérait ces rapides notations comme les matériaux de constructions mieux ordonnées, qui seules, à son avis, avaient droit d'être offertes au jugement du public. Architectures péniblement édifiées toutefois, car la rapidité de la conception contrastait déjà chez lui avec la lenteur de l'exécution achevée. Quand sa santé déclina davantage encore, il en vint à

(1) Voir IV, 16 et 24. — V, 43. — XIII, 417.

refuser un effort qui lui avait toujours semblé pénible, et il s'habitua de plus en plus à compter sur la collaboration patiente et infatigable du lecteur, lui demandant de *ruminer,* de commenter, d'ordonner enfin chacun des paragraphes décousus qu'il livrait pêle-mêle à ses méditations bénévoles. Présomptueuse exigence, qui ne fut point satisfaite de son vivant, et qui contribua d'abord à la persistante obscurité de son nom, comme à ses souffrances de grand homme incompris, pour devenir peut-être en revanche un des éléments de son triomphe posthume. En effet, si l'on combine avec adresse les assertions souvent contradictoires qu'il a jetées sur le papier au gré de son humeur changeante, on peut faire de lui l'avocat de causes assez nombreuses et diverses (1); et chacun trouvera des armes à sa convenance dans l'arsenal très confusément ordonné de sa production combative.

Sa prédilection pour les grands moralistes français, pour l'auteur des *Maximes* en particulier, l'encouragea dans sa paresse de valétudinaire : il parvint à se persuader que l'aphorisme est un genre noble, difficile, encore inconnu en Allemagne, et dont il dotait pour la première fois sa patrie. Or, cette prétention n'est qu'à moitié justifiée. Sans doute il serait facile d'extraire de ses œuvres une collection de maximes ingénieuses, piquantes, nettement et durablement frappées. Mais la plupart de ses paragraphes ont un autre caractère : ce sont des disserta-

(1) La dimension des aphorismes de Nietzsche est une sorte de thermomètre pour mesurer sa santé psychique. — Leur longueur est minima dans les *Sprüche* de 1882 à 1886. Au contraire, dans la *Généalogie de la morale,* la vigueur un instant retrouvée du raisonnement logique coïncide avec une ordonnance qui rappelle la période wagnérienne. L'aphorisme tend vers le chapitre.

tions philosophiques fragmentaires qu'il faut glaner çà et là et placer bout à bout pour les comprendre, quitte à se heurter sans cesse à ces flagrantes contradictions, dont la conscience obscure empêchait précisément l'auteur de réunir lui-même en un tout raisonné les reflets fugitifs d'argumentations confuses et inachevées.

« Sont-ce des aphorismes (1)? » a-t-il écrit lui-même dans un mouvement de sincérité et de vanité tout ensemble. « Que ceux qui m'en font un reproche veuillent bien réfléchir un peu, et s'excusent ensuite vis-à-vis d'eux-mêmes. Je les tiens quittes de toute excuse vis-à-vis de moi. » Aphorismes ou non, ces tranches de raisonnement sont d'ailleurs de valeur fort inégale, jusque dans les recueils offerts par Nietzsche lui-même au public; plus inégale encore, comme il est naturel, dans les œuvres posthumes dont les éditeurs ont été guidés par le seul désir d'éclairer les préparations et l'évolution de l'auteur. Il a rencontré des réussites inespérées et des échecs imprévus durant cette chasse à la pensée piquante ou profonde qui a occupé dix années de sa vie, et l'on peut lire à ce sujet une jolie confession dans le *Gai Savoir* (2) : « J'ai saisi cette vue au passage et, sans tarder, j'ai pris les premiers mauvais mots venus pour la retenir, afin qu'elle ne pût désormais s'envoler loin de moi. Or, à présent elle est morte entre mes mains de cette prise brutale, de cette forme dans laquelle elle flotte sans consistance et sans vie. Et, quand je la regarde, c'est à peine si je comprends encore comment j'ai pu ressentir un pareil bonheur en capturant cet oiseau. »

(1) XI, p. 382.
(2) V, 253.

A côté de volatiles trop vulgaires ou trop prétentieux, il a certes encagé souvent des créatures exquises, poétiques et diaprées. Qu'on savoure par exemple la délicieuse comparaison de la Volonté de puissance et de la vague (1), ou l'analyse pénétrante qui s'intitule : L'importance de la folie dans l'histoire de la moralité (2) ; qu'on parcoure les délicieuses esquisses de critique impressionniste, musicale ou littéraire, qui sont semées çà et là dans ses écrits (le dernier volume paru de ses œuvres posthumes, le quatorzième, en renferme de bien piquantes sur les Français de notre temps), et l'on prendra quelque patience à méditer successivement les sept ou huit mille aphorismes qui remplissent les douze volumes postwagnériens de son œuvre complète.

Il nous a paru qu'on y pouvait retrouver : d'abord la tendance rationaliste et impérialiste tout à la fois qui nous avait été marquée par Nietzsche lui-même dans l'éthique apollinienne ; puis la disposition critique, déjà morbide et excessive, qui se lisait dans l'antipathie du wagnérien de 1871 pour la morale socratique ; enfin, et de plus en plus avec le cours des années, la prédilection incoercible pour les suggestions positivistes du mysticisme extatique ou narcotique, d'où se dégagera, en dernière analyse, un second Dionysisme très proche parent du premier. En sorte que nous nous sommes accordé la licence d'imposer des titres grecs à ces trois grandes divisions de l'activité nietzschéenne en les classant sous l'invocation d'Apollôn passagèrement écouté, de Socratès constamment réfuté, et de Dionysos finalement exalté.

(1) V, 310.
(2) IV, 14.

CHAPITRE II

APOLLÔN

I. — LA VOLONTÉ DE PUISSANCE OU IMPÉRIALISME INDIVIDUEL

Si Nietzsche commençait, dès 1874, de soumettre ses vues de jeunesse à une vérification et à une revision d'ensemble, le travail préliminaire qui s'imposait à lui sur le terrain particulier de l'analyse morale, où il allait désormais s'établir à demeure, était l'arrachage des innombrables herbes folles dont ces maîtres mystiques avaient à profusion semé la graine dans son âme confiante. En ceci, il devait, ainsi qu'il le dira dans la préface de la *Généalogie de la Morale*, s'expliquer presque uniquement d'abord avec son grand inspirateur de la veille, Schopenhauer, et réfuter l'origine prétendue métaphysique des sentiments altruistes : pitié, renoncement, sacrifice. Tâche fort aisée et nullement originale, car elle avait été accomplie dès longtemps par les sensualistes du dix-huitième siècle, avant d'être reprise par les psychologues utilitaires du temps présent. C'est à ce sujet que le Dr Rée, disciple éclairé de la pensée anglaise, fut utile à son compagnon de Sorrente ; il lui fit un cours élémentaire sur la morale de l'intérêt bien entendu, et le mystique, si naïf encore

par quelques côtés, qu'était jusque-là demeuré Nietzsche, fut d'abord presque aveuglé par cette lumière apollinienne, qui éblouissait ses yeux longtemps adaptés au clair obscur des mystères dionysiaques. Puis il s'accoutuma à ces clartés nouvelles; il se plut à retrouver, avec des surprises bruyantes de néophyte enchanté, les démonstrations vingt fois faites avant lui ; il réfuta à cœur joie l'altruisme et la compassion, parfois de façon tout à fois puérile et superflue (1). Il revint aux analyses les plus élémentaires d'Helvétius, jadis répétées par Stendhal (2), et le fantôme du « lieutenant Louault » dut passer souvent dans ses rêves.

Avouons toutefois qu'il ne s'attarda pas très longtemps à ces *pensums* insignifiants. Il était trop intelligent et trop personnel pour ne pas reconnaître bientôt que le temps est passé de découvrir l'Amérique, et qu'il prêterait à sourire en s'appesantissant davantage. « Comment, écrivait-il dès 1878 (3), peut-on ressentir une telle jouissance à cette *trivialité* que l'égoïsme est le motif de tous nos actes : 1° parce que je n'en ai rien su pendant longtemps; 2° parce que la formule peut être souvent mise à l'essai, excite notre pénétration et nous fait plaisir de la sorte; 3° parce qu'on se sent alors en communion avec les sages et les illustres de tous temps : c'est le langage des honnêtes même parmi les mauvais; 4° parce que c'est un langage d'hommes et non d'adolescents exaltés. Schopenhauer trouvait son écrit de jeunesse, son quatrième livre, tout à fait étranger à lui-même ; 5° parce que ce principe

(1) Voir XI, 164, 176, etc. — XIII, 250.
(2) II, 57, 92. — III, 40 et 41. — IV, 102.
(3) XI, p. 124.

nous pousse à prendre la vie à notre façon, écarte les fausses mesures et *encourage ?* »

Presque aussitôt d'ailleurs qu'il le concevait, Nietszche dépassait le principe de l'intérêt simple : il le poussait du moins à ses conséquences extrêmes, renouvelant véritablement, s'il ne l'inventait pas, par l'application passionnée qu'il s'avisait d'en faire, un autre principe de morale utilitaire légué par le dix-huitième siècle à ses continuateurs, la Volonté de puissance. C'est par là qu'il s'oppose en effet à Rée dès le début, ainsi qu'il s'en flattera dans la préface de la *Généalogie de la Morale*. Son ami s'appuyait sur l'utilitarisme démocratique, sur la volonté de « vivre » en d'autres termes. Lui-même recourt aussitôt à la volonté impérialiste de dominer, de contraindre, et presque tous les aphorismes de 1877, qu'il cite avec orgeuil en 1887 comme précurseurs de ses convictions présentes, sont caressés par la lumière crue et tranchante de ce principe combatif. Si donc le docteur Rée joua un certain rôle dans l'incubation d'*Humain trop humain*, nous estimons que l'on a parfois surfait l'influence de ce moraliste estimable sur son compagnon de Sorrente (1) : nous croyons que la doctrine de Nietszche eût suivi à peu près exactement la même trajectoire, s'il n'eût pas rencontré sur son chemin l'auteur de l'*Origine des sentiments moraux* et que son « Réealisme », pour reproduire un facile jeu de mots, a été fort exagéré. Il écrivait à Rohde dès le mois de juin 1878, quelques jours après l'apparition de son livre (2) : « Ne cherche jamais que *moi* dans mon ouvrage

(1) Voir le livre de Mme Lou Andréas Salomé.

(2) *Corr.*, II, 549. — Rée figure comme schopenhauérien dans la lettre de Nietzsche à Rohde du 5 mai 1873, qui fait mention de lui pour la pre-

et non pas l'ami Rée : je suis fier d'avoir découvert ses dons et ses ambitions magnifiques ; mais il n'a pas eu la *moindre* influence sur la conception de ma philosophie en son essence, car elle était achevée et confiée pour une bonne part au papier quand je fis plus ample connaissance avec lui, à l'automne de 1876. »

1. — *Helvétius et l'* « *Amour de la puissance* ».

Il est certain en revanche que Nietszche a pris plus ou moins consciemment cette vue de la Volonté de puissance, si sympathique à son tempérament ultra-individualiste, dans les moralistes français qu'il fréquentait depuis sa jeunesse. La Rochefoucauld ne l'indique guère, il est vrai. En dépit de ses instincts aristocratiques, l'inspiration chrétienne égalitaire est encore assez puissante en son âme pour maintenir son analyse psychologique sur le terrain d'un amour-propre défensif en quelque sorte, plutôt que conquérant (1). Placé par sa naissance au som-

mière fois. — Voir aussi les dédaigneux aphorismes des dernières années. (XIII, 110, 250, 251, 252, 253, etc.)

(1) Le jugement d'Erwin Rohde sur La Rochefoucauld est caractéristique du mysticisme initial des deux amis sur le terrain moral (lettre du 24 novembre 1868) : « Je lisais ces jours derniers les *Réflexions et Maximes* de La Rochefoucauld : un pessimiste lui aussi, mais dépourvu de tout effet stimulant en morale. Il chatouille seulement notre badauderie avec cette unique assertion répétée sous mille formes piquantes, que l'égoïsme gouverne toutes choses, et jusqu'à la pitié ! Là, on touche au point faible de cet homme. Comme la plèbe nourrie et embourbée dans le théisme juif, il ne connaît entre les individus d'autres liens que la réunion de leurs fils de marionnettes là-haut entre les mains du Père Éternel, qui se donne pour son

met de la pyramide sociale, le duc et pair traduisait plutôt le désir de maintenir et de conserver que le besoin de parvenir ; sa jeunesse avait aimé la gloire sans aucun doute, mais comme une parure accessoire à jeter sur l'éclat de sa maison, qu'il juge de taille à se passer pourtant de ce surcroît de lustre si les circonstances venaient à en contrarier la conquête. Ce fut peut-être dans cette maxime, supprimée par lui de l'édition définitive de son œuvre, qu'il toucha de plus près la Volonté de puissance : « Pour pouvoir être toujours bon, il faut que les autres croient qu'ils ne peuvent jamais nous être impunément méchants. (1) »

Un autre penseur que Nietszche goûtait et fréquentait également (bien qu'il lui préférât Chamfort ou Stendhal), Vauvenargues, se rapproche déjà de l'idéal impérialiste en morale ; principalement dans la série de ses réflexions posthumes où il donne plus libre cours à ses sentiments intimes, et rédige ces prédarwiniennes professions de foi : « Entre rois, entre peuples, entre particuliers, le plus fort se donne des droits sur le plus faible : et la même règle est suivie par les animaux, par la matière, par les éléments (2), de sorte que tout s'exécute dans l'univers par la *violence;* et cet ordre, que nous blâmons avec quelque apparence de justice, est la loi la plus générale, la plus absolue, la plus ancienne et la plus immuable

plaisir le spectacle misérable de ce monde et de l'histoire humaine. En ce cas disparaît évidemment toute possibilité de sentiments fondés sur l'unité du grand Tout, car nous ne pouvons aimer que ce qui nous est homogène et, pour ces gens, chaque marionnette humaine n'est homogène qu'à elle-même. En sorte que le livre m'a fait une impression déplaisante. »

(1) DCXXI, dans l'édition Hachette. *Collect. des grands écrivains.*

(2) Comparez les analyses finales de Nietzsche sur la Volonté de puissance en mécanique et en chimie.

de la nature. » Ou encore : « Ce que nous honorons du nom de paix n'est proprement qu'une courte trêve par laquelle le plus faible renonce à ses prétentions, justes ou injustes, jusqu'à ce qu'il trouve l'occasion de les faire valoir à main armée (1). »

Mais le père légitime de la Volonté de puissance, c'est, à notre avis, Helvétius, ce précurseur dont l'influence a si fort grandi au cours de l'évolution morale du dix-neuvième siècle. Villemain pouvait émettre sous la Restauration ce jugement superficiel : « Où sont aujourd'hui les théories d'Helvétius et les nouveautés hardies qu'il écrivait pour les salons à la mode? Elles sont rayées de la philosophie, et servent seulement d'appendice à l'histoire morale du dix-huitième siècle. (2) » Où sont-elles? Elles sont partout autour de nous. A l'heure où Villemain prononçait cette risible sentence, elles avaient conquis l'Angleterre par Bentham, elles allaient remuer l'Allemagne avec Marx ; en France même elles portaient silencieusement leur fruit dans l'âme de Stendhal. On sait qu'Henri Beyle a d'abord poussé l'enthousiasme pour le maître qu'il s'était choisi jusqu'à former le souhait bizarre et égoïste de demeurer seul à le connaître, afin de profiter seul des moissons de gloire psychologique que promettait l'exploitation d'un si luxuriant domaine (3). Il n'en tira cependant guère pour sa part que la morale de l'intérêt pur, telle qu'elle entre en jeu dans l'aventure du lieutenant Louault. Mais Helvétius s'avance plus loin dans le livre

(1) N°s 165 et 168. Vauvenargues a été rapproché de Nietzsche par le Dr C. Nebel : *Vauvenargues Moralphilosophie*. Leipzig, 1901.

(2) *Litt. du dix-huitième siècle*. Édition de 1851, p. 368.

(3) *Journal de Stendhal*.

De l'Esprit, et bien davantage encore dans celui *De l'Homme*. Le premier de ses ouvrages nous offre déjà l'amusant apologue d'un riche qui habillerait dix portefaix en grands seigneurs pour se faire saluer par eux à son passage. Nul n'aura cette idée, dit Helvétius, à moins que d'être absolument étourdi par les fumées de la vanité : car ce n'est point le geste du salut qui fait plaisir. « On n'aime point le respect pour le respect, mais comme un *aveu d'infériorité* de la part des autres hommes, comme un gage de leur empressement à nous éviter des peines et à nous procurer des plaisirs. » Et le chapitre XVII s'intitule : « Du désir que *tous* les hommes ont d'être despotes. »

L'étude posthume sur l' « Homme » (Londres 1772) est plus explicite à cet égard. L'auteur s'efforce constamment à démontrer que toutes les passions ne sont en nous que l'*amour du pouvoir,* ou *amour de la puissance,* ou *amour de la force,* déguisé sous des noms différents. Le début de la section IV est particulièrement caractéristique : fuir la douleur et rechercher le plaisir, telle est, dit l'auteur, la tendance fondamentale en chacun de nous; c'est pourquoi, « chacun veut commander parce que chacun voudrait accroître sa félicité, et, pour cet effet, que tous ses concitoyens s'en occupassent. Or, entre tous les moyens de les y contraindre, le plus sûr est celui de la *force* ou de la *violence* (1) ». Et raillant les théoriciens de la propriété fondée sur le droit du premier occupant, le moraliste place ce discours, qui renferme la quintessence de la morale impérialiste, dans la bouche d'un « sauvage » (que Nietszche remplacera par la « bête de proie blonde », à la

(1) P. 289.

mode aryaniste du temps présent) : « La force est un don des dieux. *En m'armant de ces bras nerveux, le ciel t'a déclaré sa volonté*. Fuis de ces lieux, cède à la force, ou combats (1). » Helvétius affaiblit bientôt, il est vrai, la portée de ses curieux pressentiments d'avenir : bien qu'il réfute spirituellement Rousseau pour ses thèses de bonté initiale et d'éducation naturelle, il est bien trop lui-même le fils de son temps pour n'en point partager les illusions sur la toute-puissance des lois et de la pédagogie. Et voici la conclusion naïve de notre analyste tout à l'heure si pénétrant : Puisque tout homme a l'*amour du pouvoir*, il suffira pour amener naturellement tout homme à la vertu que le *législateur* attache richesse et surtout *puissance* à la pratique de la vertu. Comment cela? C'est son affaire. « Quant à moi, j'ai rempli ma tâche si j'ai prouvé que tout n'est dans l'homme qu'amour déguisé du *pouvoir*. » Notre politique s'arrête au moment d'éclairer sa lanterne. — D'autres, rendus plus audacieux par leur insuffisance intellectuelle, tenteront de résoudre cette quadrature du cercle et de donner à *tous* la satisfaction de la Volonté de puissance : ce sera l'origine de l'utopie de Fourier, père du socialisme moderne. — Voilà pour le code. De plus appuyé sur cet argument très contestable que « l'amour universel du pouvoir donne à tous aptitude *égale* à l'esprit », Helvétius avance qu'une pédagogie rationnelle associée à une législation parfaite ne peut manquer d'assurer en peu de temps le bonheur du genre humain. Et, au total, avec une moins naïve assurance, Nietszche nous offrira-t-il autre chose, à cent années de

(1) P. 363.

distance, que ces douteuses panacées : non, car ses remèdes seront la formation pédagogique des Cent, disciples de Zarathoustra, et la revision de la constitution morale de l'humanité (1).

Quoi qu'il en soit, c'est chez Helvétius qu'il a dû rencontrer non seulement l'idée, mais le terme même de la Volonté de puissance (bien que le premier de ces deux mots trahisse une influence schopenhauérienne qui persistera dans sa deuxième métaphysique, fort apparentée par ce trait d'union de la première). Car le docteur Rée, dans ses *Origines des impressions morales* (2) qu'il mûrissait à Sorrente aux côtés du convalescent professeur reproduit ce raisonnement d'Helvétius sur la pitié, sentiment auquel on s'abandonne :

1°. — Pour s'arracher à la douleur physique de voir souffrir.

2°. — Pour jouir du spectacle d'une reconnaissance qui produit du moins en nous l'espoir d'une *utilité* éloignée.

3°. — Pour faire acte de *puissance* dont l'exercice nous est toujours agréable, parce qu'elle rappelle à notre esprit l'image des plaisirs attachés à cette puissance (3).

Et, indépendemment de cette page qu'il a lue dans Rée, Nietszche reconnaît à maintes reprises avoir puisé directement dans les écrits du Mecène de l'Encyclopédie : « Qu'est-ce que toute la philosophie allemande depuis Kant, écrira-t-il (4), avec ses ramifications françaises,

(1) P. 324.
(2) Chemnitz, 1877.
(3) *De l'homme,* p. 104.
(4) III, p. 316.

anglaises et italiennes, sinon un attentat semi-théologique *contre Helvétius*. On s'écarta de ce regard libre, de cette indication de la bonne voie lentement péniblement conquise : de tout ce qui avait été de la sorte exprimé et résumé enfin. Jusqu'à ce jour Helvétius est, en Allemagne, le plus injurié de tous les bons moralistes et de tous les braves gens. » Et il attestera jusqu'en 1885 que Bentham et l'utilitarisme sont sortis d'Helvétius, « le dernier grand événement de la morale (1) ». Voilà qui est clair. Sans doute, il reviendra dans cette œuvre mal équilibrée qui s'appelle *Par-delà Bon et Méchant*, sur ces appréciations admiratrices : il appliquera à ce « brave homme » et à cet « excellent moraliste » le sobriquet peu significatif que lui donnait l'abbé Galiani ; il le traitera à son tour de Sénateur Pococurante (2), parce qu'il ne trouve pas en lui l'exaltation égoïste que son romantisme reparu lui fait alors souhaiter par intervalles chez ses conseillers. Il n'en demeure pas moins le continuateur de l'analyste de l'*Homme* (3) : continuateur original, nul ne le nie, mais dont l'originalité outrancière l'a peut-être éloigné plutôt que rapproché de la vérité entrevue par son précurseur.

(1) XIII, 248, 249 et 331.
(2) Aph., 268.
(3) Chamfort, un des auteurs favoris de Nietzsche, lui a offert de nouveau une dilution de Rousseau, d'Helvétius, et de tout le sensualisme du dix-huitième siècle.

2. — *Applications utilitaires de la Volonté de puissance.*

Nietzsche, redevenu la proie des fatalités physiologiques qui l'attirèrent sans cesse vers le mysticisme, médira amèrement un jour de l'utilitarisme et de ses plates suggestions (1). Il n'en est pas moins vrai qu'il a d'abord manié la Volonté de puissance en disciple avisé de ses inventeurs sensualistes, et dans un sens nettement utilitaire. Lisons par exemple cette analyse de la ligne de conduite qui s'impose logiquement à l'individu avant la constitution de l'État et la création d'une force publique mise au service des règlements sociaux. En ce temps, dit-il (2), l'individu pouvait traiter d'autres êtres avec dureté et cruauté pour les effrayer, et assurer son *existence* par des preuves non équivoques de sa *puissance*. C'est ainsi qu'agissent les conquérants fondateurs d'États dans l'histoire. La contrainte y précède toujours la moralité raisonnée et contractuelle, davantage encore la moralité héréditaire et instinctive. Jusque parmi les modernes, voyez ces hommes (3) qui préfèrent choquer et par là déplaire, mais désirent au fond la même chose que ceux qui s'efforcent à plaire, et avec plus d'avidité encore. Car ils souhaitent seulement d'établir tout d'abord de façon indiscutable leur réputation de puissance, sachant fort bien que le puissant plaît en tout ce qu'il fait ou dit, et que là même où il déplaît, il semble plaire. — Helvétius applaudirait ces maximes.

(1) XIV, 1-147.
(2) II, 99.
(3) II, 595.

L'aphorisme sur « la vanité, considérée comme la plus grande *utilité* (1) » porte dans son titre même l'estampille utilitaire que Nietzsche bannira bientôt de sa fabrique de pensées (2). Il cherche à cette heure l'origine de la vanité dans le désir qu'a l'homme primitif de passer pour plus puissant qu'il ne l'est, puisque le surcroît de crainte qu'il inspire par son attitude avantageuse se traduit aussitôt par un surcroît de puissance effective. Il importe en ces temps lointains d' « effrayer à tout prix ». De nos jours, on ne connaît plus un pareil sentiment que sous une forme atténuée, édulcorée par les conventions sociales; mais il fut néanmoins, à l'origine, de la plus grande *utilité*. Impossible de mieux dire. Enfin, jusque dans la *Gaie Science,* alors engagé de nouveau assez avant sur le chemin dionysiaque, Nietzsche, reprenant la théorie du sentiment de puissance (3), nous le montrera actif dans le mal comme dans le bien, pour des raisons également *utilitaires*. Faire du mal, en effet, c'est faire sentir son pouvoir de façon très efficace, car la douleur stimule bien mieux que l'aise, l'attention et la mémoire; la douleur « s'informant toujours des causes ». Faire du bien d'autre part, c'est se créer une sorte de clientèle dont on augmente la puissance afin de développer la sienne indirectement. Dans le premier cas comme dans le second, il s'agit donc de la bonne administration de notre richesse actuelle en puissance. La fin de cet aphorisme exagère, il est vrai, ces premières et raisonnables déductions. Elles n'en témoignent pas moins pour la modération intermit-

(1) III, 2, 181.
(2) II, 64, 99.
(3) V, 13.

tente que le disciple du sensualisme apporta dans l'exploration du champ d'activité de la Volonté de puissance.

Veut-on voir ce mobile invoqué de façon déjà quelque peu paradoxale? Qu'on parcoure la belle analyse sur son application dans le domaine de la logique, sur la lutte du penseur contre ses idées rétives (1). Pourquoi donc l'homme préfère-t-il le vrai au faux dans ce combat secret contre des pensées-personnes, dans cette fondation d'État sur le terrain de la spéculation philosophique? Parce que le vrai est plus *utile* et apporte plus d'honneurs que le faux. Ceci est moins évident déjà. Au surplus, dès l'origine, dans les plus rationnelles de ces analyses, l'on perçoit une certaine outrance, un emportement de fantaisie qui inquiètent, même alors qu'on y discerne en revanche une large part de vérité piquante ou profonde. L'on se sent en présence d'un observateur dont l'épiderme moral est merveilleusement sensible, capable de lui révéler le plus mince empiétement sur les aspirations sans limites de son égoïste personnalité, comme de lui apporter une jouissance indicible devant ses plus menues victoires. Et ses lecteurs, moins affinés, s'étonnent à des réactions nerveuses qu'ils ne connaissent point par expérience. Tomberons-nous d'accord avec lui, par exemple, sur cette question que (2) « dans les dialogues en société, les trois quarts des questions et des réponses ont pour objet de faire *un peu de mal* à l'interlocuteur », de diriger contre lui la grenaille de la petite méchanceté. Pour cette raison seulement, les hommes auraient soif de la société dont ils tirent le sentiment de la force, car la malveillance qui se

(1) III-1, 26.
(2) II, 50.

donne cours à petites doses est le stimulant le plus efficace de la vie.

Parfois, trop complaisant à noter ses plus fugitives impressions, notre analyste descend jusqu'à la puérilité, nous signalant par exemple la mauvaise humeur des gens à qui l'on apporte une anecdote nouvelle, parce qu'ils ressentent la supériorité que cette nouvelle donne à qui l'a connue le premier : d'où le précepte prudent de « présenter le nouveau comme vieux (1) ». Souvent même, il va jusqu'à la bizarrerie dans des déductions soupçonneuses. Voici la reconnaissance interprétée comme la vengeance d'un puissant dont le domaine a pour ainsi dire été violé par un bienfait (2). Et Nietzsche pourrait encore alléguer ici le langage populaire, qui emploie quelquefois le terme de « se revenger » pour exprimer la réciprocité des bons offices comme des mauvais. Mais voilà d'autre part le service comme offense (3), le devoir comme représaille (4), la probité comme menace (5); enfin, l'amabilité comme injure (6). Car il nous faudrait admettre qu'on blesse la vanité de quelqu'un quand on lui donne l'occasion de faire briller son savoir en société. Nous pensons généralement le contraire, et c'est l'indice d'une vanité singulièrement ombrageuse et chatouilleuse que de voir une preuve de supériorité hostile, un empiétement sur notre propre puissance dans l'art d'un hôte bien élevé, qui sait faciliter à chacun de ses commensaux

(1) IV, 284.
(2) II, 44, et IV, 138.
(3) II, 332.
(4) IV, 112.
(5) IV, 260.
(6) III-I, 234.

l'exécution de leur tâche sociale. Jean-Jacques avait de ces susceptibilités inattendues, et peu normales en vérité.

Un degré de plus, et nous aurons l'applaudissement comme agression, ou même le triomphe comme supplice (1). En effet, glorifier un général vainqueur, c'est encore céder à un penchant carnassier qui réclame sa proie, bien qu'en ce cas le sacrifice puisse sembler doux à la victime expiatoire. — Eh bien non, la déduction s'éloigne vraiment trop ici de l'utilarisme rationnel et même du simple bon sens, pour engager l'analyste à pleines voiles sur les flots dangereux où nous le verrons se diriger vers le naufrage. Il y a de l'égoïsme certes, et de la Volonté de puissance, si l'on veut, dans le fait d'acclamer un général victorieux; mais ces sentiments sont de nature beaucoup moins complexe et raffinée qu'on ne nous le dit, car il s'agit simplement d'encourager pour l'avenir les vertus martiales, qui procurent à la communauté ou la sécurité dans la défensive, ou le butin dans la conquête. Toutefois nous n'examinons en ce moment que l'aspect pour ainsi dire apollinien de la Volonté de puissance, sa véritable expression morale qui est l'utilitarisme impérialiste, et nous n'avons point encore à mettre en relief les déviations que Nietzsche a trop fréquemment imprimées au principe fécond des sensualistes du dix-huitième siècle.

3. — *La Volonté de puissance et la compassion.*

Le sentiment le plus indispensable à expliquer par l'égoïsme et la Volonté de puissance, dans l'hypothèse

(1) IV, 140.

utilitaire, c'est celui qui fonde les morales mystiques adverses et qui passe auprès de leurs adeptes pour métaphysique et mystérieux dans ses origines : nous voulons dire la compassion ou la pitié. Et la tentative positiviste de Nietzsche est née précisément, nous l'avons vu, de sa réaction contre les excès de Schopenhauer dans l'interprétation métaphysique de la compassion. Compassion et Volonté de puissance ! rien de plus antithétique au premier abord ! La pitié est l'expression populaire et bienfaisante de l'altruisme instinctif hérité par l'humanité moderne à la suite d'un long exercice de la vie sociale. La Volonté de puissance traduit au contraire l'égoïsme imprescriptible de l'individu enfermé dans la forteresse de son corps et de sa personne morale. Pour que d'ailleurs cet égoïsme ne l'entraîne point à sa perte, il faut qu'une acquisition de la vie sociale autre que la pitié, la raison, vienne l'avertir et le conseiller sur la portée de ses actes, afin que puisse durer l'existence en commun des hommes. Expliquer la compassion par la Volonté de puissance, c'est le problème délicat qui devait tenter, avant tous les autres, l'esprit consciencieux de Nietzsche, alors qu'il venait précisément de déserter le drapeau de la pitié schopenhauérienne pour passer avec armes et bagages dans le camp de l'utilitarisme sensualiste. C'est celui dont il imposait préalablement la solution à tout moraliste sérieusement darwinien, dès sa seconde Inactuelle. C'est encore celui que Rée avait résolu par une citation d'Helvétius que nous reproduisions tout à l'heure (1), et où la Volonté de puissance vient donner le mot de l'énigme. Toutefois

(1) Voir plus haut, page 127.

pour réussir à son tour dans cette tâche difficile, Nietzsche y devrait apporter moins d'emportement conquérant que ne lui en inspire son zèle de néophyte, empressé à gagner ses éperons sous un étendard nouveau ; et nous allons constater qu'il est loin de marquer un progrès sur ses prédécesseurs.

Et d'abord, il semble ne pas discerner très nettement lui-même qui, du compatissant ou du malheureux, fait plier l'autre sous la loi de sa Volonté de puissance. Ne serait-ce point l'infortuné qui possède ce privilège, songe-t-il en premier lieu? Car il a parfois observé que les enfants gâtés, ou encore certains malades moralement déprimés, se lamentent à dessein, dans l'intention plus ou moins consciente de *faire mal* à leur entourage; la pitié que leurs proches témoignent alors à leur égard (1) les console et les relève, parce qu'ils reconnaissent posséder une puissance encore, en dépit de leur faiblesse : la puissance de faire du mal. Et Stirner, si subtil lui aussi dans les évaluations de puissance, avait reconnu dès longtemps que les enfants et les vieillards en possèdent une fort grande vis-à-vis des hommes dans la force de l'âge, puisque ces derniers témoignent par leurs soins qu'ils ont besoin malgré tout de ces existences chétives : « Achetez leur vie, si vous la voulez garder » , disait l'Unique en ses heures de raisonnement ferme et de lucide égoïsme.

Toutefois Nietzsche ne s'arrête qu'en passant à cette évaluation qui n'est pas sans fondements réels, si le faible ou le malheureux sont considérés comme les usufruitiers, pour une heure, du capital de puissance lentement accu-

(1) II, 50.

mulé vis-à-vis de l'individu raisonnable par l'idée sociale abstraite, en raison des avantages de la société. Il préfère considérer d'ordinaire le compatissant comme exerçant sa Volonté de puissance, et jouissant avec délices du déploiement que les circonstances lui permettent d'en faire. C'était la dernière partie de la solution d'Helvétius, citée par Rée; mais chez le moraliste français, ce troisième élément de l'acte pitoyable est corrigé par les deux premiers; au lieu que, pour faire mieux que son maître, le disciple s'avise d'interpréter différemment le rôle de la Volonté de puissance et de porter au premier plan dans les mobiles de l'acte pitoyable, un élément qui s'y rencontre en effet très souvent, à dose plus ou moins perceptible, mais dont il exagère outrageusement le rôle et la portée.

En effet, à la suite d'Helvétius, nous pourrions discerner trois tendances principales dans un acte de pitié : d'abord l'impulsion instinctive, irraisonnée, héréditaire d'altruisme : celle du sauveteur qui se jette machinalement à l'eau, comme s'y précipite le chien de Terre-Neuve, dont les ancêtres furent dès longtemps les esclaves et les amis de l'homme. C'est là la compassion proprement dite. Puis un élément rationnel, utilitaire, un effort vers l'ordre et l'équité qui est compatible avec la Volonté de puissance éclairée et pondérée : quelque chose comme la charité officielle, l'Assistance publique et l'activité de ses collaborateurs bénévoles. Enfin, et parce que dans les limites d'une société, d'un clan, d'une famille ne cessent pas, certes, le jeu des égoïsmes individuels, une certaine satisfaction devant le malheur d'autrui, par quoi se trouve diminuée sa faculté de concurrence. Helvétius n'indique

même pas ce sentiment dans le paragraphe où il mentionne la Volonté de puissance parmi les mobiles de l'acte pitoyable, car il y montre cette volonté vaniteuse et fastueuse plutôt que calculatrice. Ce troisième trait est en effet un élément antisocial au premier chef : il doit être étouffé par les deux autres propensions pour que l'acte de pitié effective soit accompli. On l'appelle en allemand la *Schadenfreude,* la joie devant le dommage d'autrui : et il n'a pour ainsi dire pas de nom en français, bien que le sourire intérieur devant l'infortune de nos meilleurs amis soit un thème favori des moralistes en tous pays et, plus encore, un ingrédient de la littérature comique (1) : nous l'exprimons quelquefois par « joie maligne ».

Dans cette trinité d'impulsions dont les deux premières seulement sont parallèles, Nietzsche néglige entièrement la compassion impulsive, peut-être parce que son ancien inspirateur, Schopenhauer, en a trop abusé ; il ne s'arrête guère davantage à expliquer par des vues d'intérêt bien entendu l'intervention secourable. Il nous insinue avec insistance que la *Schadenfreude* en est le motif réel, et que le compatissant se munit seulement pour sauver les apparences de quelque gratification hypocrite, en nature ou en paroles, afin d'avoir en retour le droit de s'approcher du fumier de Job, et de repaître ses regards au supplice d'un infortuné. Pour nous en convaincre, il constate d'abord, sur un ton triomphant, qu'on voit bien plus de compatissants que de « conjouissants », pour ainsi parler.

(1) Ce caractère à lui seul classe nettement la joie maligne parmi les tendances légèrement antisociales, pas assez pour effrayer, suffisamment pour piquer l'intérêt par le piment de l'inhabituel et de l'inavoué : ce qui est, à notre avis, la meilleure explication du comique.

Mais, tandis que Schopenhauer expliquait ce fait d'expérience par ses pessimistes vues métaphysiques, son disciple émancipé l'interprète par l'insatisfaction de la Volonté de puissance, lorsqu'elle est mise en face de la félicité d'autrui (1). Devant le bonheur du prochain, nous n'avons rien à faire, nous nous voyons superflus, nous ne nous sentons en possession d'aucune supériorité, de sorte que nous montrerions volontiers de la mauvaise humeur.

En outre, il nous fait remarquer que la compassion s'accompagne toujours de mépris (2). Le malheureux cesse visiblement d'être un objet de crainte; n'est-il pas tombé au-dessous du niveau moyen de la puissance, dont le niveau supérieur seul est objet d'envie et d'efforts. Au pied du poteau de torture, les sauvages font l'aumône de la vie à l'ennemi qui s'est plaint. Il a imploré la compassion, il s'est attiré le mépris, il est déchu des prérogatives égalitaires conférées par le courage viril, et traînera désormais sa vie d'opprobre parmi les esclaves de la tribu (3). C'est que la sensation de mépriser est un cordial exquis, qui fortifie plus efficacement que tout autre notre sentiment de puissance. Connaissez ce qu'il y a d'édifiant *(erhebend)*, de réconfortant dans le malheur du prochain (4) : « Il est dans le malheur, et maintenant viennent les compatissants afin de lui donner la sensation de son infortune. Puis, ils s'éloignent satisfaits et réconfortés : ils se sont repus de l'effroi du malheureux autant que de leur propre effroi, et ils ont passé un bon

(1) II, 321.
(2) III, 50.
(3) IV, 135.
(4) IV, 224.

après-midi. » Dans cette conviction, les préceptes bouddhiques (1) ou chrétiens (2) sur l'exercice de la charité sembleront plus tard à Nietzsche consolants, et même conservateurs de la vie, grâce à la joie que procurent la sensation de la supériorité goûtée à petites doses fréquentes, les légères satisfactions accumulées de la Volonté de puissance.

Au total, la bienfaisance serait donc un succédané timide et affaibli de l'instinct guerrier (3), une forme de cet impérialisme individuel qui est la Volonté de puissance. La pitié donnerait l'impression la plus agréable à ceux qui sont peu fiers et n'ont pas chance de faire de grandes conquêtes sur un autre terrain. Pour eux, la proie facile — et tel est toujours un être infortuné — semble quelque chose de délicieux, et faire le bien, c'est exercer sa puissance sur des hommes déjà assujettis. Au contraire, les forts dont le sentiment de puissance est plus affiné, plus avide, veulent des adversaires plus robustes. Car leur vertu chevaleresque réclame un digne ennemi. Et jusque dans ses derniers écrits (4) Nietzsche est revenu avec complaisance sur cette conception forcée de la compassion. Nous y pressentons déjà les interprétations bizarres qu'il donnera bientôt à sa doctrine de la Volonté de puissance. Aussi bien, rien n'est plus difficile que de demeurer sur le terrain apollinien, de rester raisonnable, utilitaire encore et réfléchi dans l'impérialisme, à la suite d'un si déterminé dionysiaque. Sans cesse, en sa compagnie, l'on glisse malgré soi vers l'empire inquiétant du

(1) IV, 136.
(2) VII, 2, 18.
(3) V, 13.
(4) XIII, 414, et XV, 338, 343.

dieu de la « petite folie ». Retenons-nous pourtant de notre mieux sur la pente, et profitons des heures si brèves durant lesquelles le maître de la lumière tient encore les rênes du char vertigineux où s'assied la pensée nietzschéenne, pour recueillir les inspirations fécondes et les suggestions pénétrantes qu'elle a rencontrées parfois dans ses courses fiévreuses à travers l'empyrée de la psychologie analytique.

II. — VELLÉITÉS STOÏCIENNES.

De la Volonté de puissance, cette sorte d'impérialisme individuel qui, dirigé par la Raison, n'est autre chose que l'égoïsme poussant la prévoyance jusqu'à accumuler des réserves de force au service de l'intérêt bien entendu ; d'une telle Volonté de puissance, il est loisible de tirer tout un utilitarisme impérialiste, et ce pourrait bien être explicitement la morale de l'avenir, comme ce fut toujours implicitement celle du passé. Nietzsche a entrevu cet utilitarisme impérialiste : il a brossé de son pinceau puissant quelques-uns des panneaux de perspective qui pourront servir à l'édification de ce monument imposant, s'il est destiné à abriter le sort de l'humanité future. Sans doute il a, par la suite, et parfois au cours même de son travail, détruit de ses propres mains son ouvrage : un instant docile en apparence aux suggestions d'Apollôn, porté d'un pas décidé vers le dieu delphique, il marque aussitôt deux autres pas vers la falote divinité de

l'ivresse. N'importe, il a fait assez pour la durée de son nom en fournissant quelques étais nouveaux à la morale du contrat, d'abord par les objections, souvent motivées, qu'il oppose aux préjugés excessifs en faveur de la tradition, et bientôt par la conception du « Surhomme » stoïco-évolutionniste, la plus populaire de ses trouvailles verbales.

1. — *Morales de la coutume et morale du contrat. L'« Immoralisme » apollinien.*

On pourrait dire, de façon symbolique, que l'œuvre d'Apollôn, dieu du principe d'individuation, est de dégager l'humanité des liens étroits que lui imposa la morale de la coutume, longtemps maintenue par la discipline de fer qui est la condition primordiale de la vie du clan ; puis de la conduire, dans la personne de ses exemplaires de choix, vers l'individualisme raisonné, vers la morale du *contrat*. Or, étudier de près cette transition par les lumières de l'histoire, dans le dessein bien arrêté d'en accélérer de façon radicale la marche trop lente au gré d'un égotisme impatient, tel paraît bien avoir été tout d'abord le programme assez modéré de l'*Immoralisme* nietzschéen (1). Il s'agissait d'inventorier dans son ensemble la tradition morale des humanités les plus diverses, pour en examiner ensuite chaque précepte et prononcer sur son actuelle adaptation aux convenances de la société présente ou au progrès de la société future ; en un mot, de poursuivre la rationalisation de l'éthique

(1) XI, 60 et 65.

traditionnelle, à l'aide des données nouvelles de la science historique et sociale, si merveilleusement épanouie au dix-neuvième siècle. Entendu dans ce sens, le mot d'« immoralisme » exprime donc assez mal, avec un arrière-goût de réclame et puffisme, une intention fort louable en soi ; et si Nietzsche, égaré par ses tendances dionysiaques ressuscitées, a fini par être lui-même la dupe de ce vocable outrecuidant, il lui attribua d'abord une signification restreinte et pondérée.

Il est certain que la morale évolue sans cesse, plus rapidement que jamais à notre époque fiévreuse, et qu'elle évolue dans le sens rationnel et contractuel. Les profondes modifications récemment apportées en divers pays à l'institution du mariage; les campagnes plus hardies encore qui se mènent en Allemagne sur les anomalies sexuelles, en France sur l'émancipation de la maternité, presque partout sur le droit à la génération, sont, entre beaucoup d'autres, des témoignages frappants de l'activité éthique des sociétés contemporaines. Mais en ceci comme en toutes choses il importe de procéder graduellement, prudemment, par évolution plutôt que par révolution. Rien de plus absurde assurément que la formule d'immoralisme chère au Nietzsche des dernières années : la remise au creuset de *toutes* les valeurs morales. Au temps d'*Humain trop humain*, il annonçait l'intention de rejeter beaucoup sans doute, mais de *garder* beaucoup aussi dans l'héritage du passé. Ou encore, reprochant à La Rochefoucauld d'avoir vu trop d'hypocrisie dans la morale vulgaire (1), il avouait être

(1) IV, 103.

d'accord avec elle sur mainte conclusion, et ajoutait qu' « il faudrait quelque folie pour ne l'être pas. On devra faire *à peu près les mêmes choses, bien que pour d'autres motifs* ». C'est là un noble programme : immoralisme y signifie émancipation de la morale aveugle de la coutume, hommage lige à la morale éclairée de la raison. Par une comparaison déjà excessive, Nietzsche nous apprend à cette époque (1) que les immoralistes de son espèce tuent la morale, il est vrai, mais seulement pour la disséquer, pour en examiner les ressorts et pour mieux savoir, pour mieux juger, pour mieux vivre par la suite. Encore, à son avis, n'est-il pas permis aux profanes de manier ainsi le scapel : et notre anatomiste entend bien se réserver le monopole d'un amphithéâtre, dont il met soigneusement la clef dans sa poche quand il en sort par intervalles.

Comprend-il bien cependant cette morale de la coutume qu'il prétend avoir fouillée jusqu'aux entrailles? On en peut douter, car il la détestait trop pour la pénétrer. Son illusion d'individualiste pathologique est de la juger purement empirique et arbitraire, de ne la voir aucunement rationnelle, ce qu'elle est cependant, et même essentiellement déjà, quoique de façon inconsciente. Et, certes, il y a de l'empirisme dans la morale du clan. Beaucoup de ses préceptes peuvent être rapprochés de ceux de la médecine populaire, comme l'insinue Nietzsche, car elle appliqua trop souvent quelque emplâtre immonde de rebouteux sur des plaies qu'un traitement rationnel eût guéries. Certes il y a de la servilité et de l'absurdité dans

(1) III-2, 19.

l'attachement obstiné des coutumes barbares ou ridicules, Mais ces maux sont la rançon d'un fort grand bien : à savoir la soumission de la raison individuelle, encore incapable de se conduire, à la raison collective, présumée supérieure en considération des expériences accumulées par les ancêtres, et dépositaire d'une sagesse inestimable, quand même ses prescriptions sembleraient erronées à notre courte pratique de la vie. Le préjugé est souvent un jugement qui a perdu ses titres, a dit un grand penseur contemporain (1), que ses études historiques mettaient en présence des premiers ébats de l'individualisme pathologique, inauguré par Rousseau.

La raison moderne se juge assez mûre pour secouer les habitudes de discipline aveugle qui ont longtemps dominé nos pères. Soit! nous la verrons à l'œuvre; mais Nietzsche convient lui-même à plusieurs reprises que c'est là une possibilité bien récente dans le temps et bien restreinte encore dans l'espace. C'est donc beaucoup trop dire que d'assimiler, comme il le fait (2), aux caprices de la mode les fluctuations de la morale : car c'est oublier les raisons historiques de ces variations. Mainte passion aujourd'hui condamnée fut, dit-il, encouragée jadis : les Grecs ont applaudi l'Envie et condamné l'Espérance avec Hésiode; les Juifs ont glorifié la Colère. Peut-être; mais ces évaluations diverses correspondaient à des stades sociaux différents du nôtre et différents entre eux, voilà tout; elles n'en furent pas moins toutes relativement et efficacement sociales dans le milieu qui les accepta pour règle. Aussi lorsque l'auteur d'*Aurore* essaye de

(1) Taine, dans *les Origines de la France contemporaine*.
(2) IV, 38.

nous montrer (1) le passé de la morale comme une série de transvaluations, d'Umwerthungen, analogues à celle qu'il projette lui-même, il échoue lamentablement.

Dans la préhistoire de la morale, écrit-il, étaient considérées comme vertus : la souffrance, la cruauté, la dissimulation, la vengeance, le mépris de la raison ; étaient comptés comme dangers : la santé, le désir de s'instruire, la paix, la compassion ! Ce paragraphe trahit une confusion d'idées sans limites, car il est évident que là où la cruauté était vertu, la souffrance ne l'était point, et que là où la compassion sembla danger, la santé en revanche ne passa point pour telle. Nietzsche tombe ici dans cette sorte d'erreur qu'il analysa de façon subtile et insistante, une erreur née de la paresse intellectuelle, qui fait envisager le degré antérieur d'une évolution non pas comme une préparation, mais comme un contraste à l'égard du degré suivant (2).

Quoi qu'il en soit, la morale de la coutume une fois caractérisée par lui tant bien que mal, en des développements où les lacunes stupéfiantes bâillent à côté des aperçus géniaux, Nietzsche devrait décrire le processus d'individualisation insensible d'où sont nés le progrès matériel, la civilisation contemporaine et l'*Immoralisme* au sens rationaliste du mot. A notre avis, les sociétés primitives marchent par trois voies diverses vers un individualisme plus ou moins accentué. Tantôt c'est la lente rationalisation des coutumes du clan au sein de la paix, née de circonstances géographiques, ou de la protection de conquérants suzerains. La Chine semble offrir le modèle

(1) IV, 18.
(2) XII, 205 et 298.

d'une telle évolution ; l'individu y est peu de chose encore et la morale du clan demeure prépondérante avec ses avantages pour le bonheur calme et ses inconvénients pour le progrès intellectuel. Tantôt c'est l'individualisation militaire, l'œuvre apollinienne par excellence, née des habitudes de chasse et de guerre, surtout chez les tribus septentrionales ou montagnardes; elle produit l'organisation aristocratique et féodale, Sparte et Asgaard, le code de Lycurgue et le code chevaleresque, le stoïcien et le « galant homme » d'aujourd'hui; enfin, c'est l'individualisation sortie de la réflexion personnelle, et du sentiment de la supériorité intellectuelle; elle s'abrite d'ordinaire sous le vêtement sacerdotal, et les conceptions mystiques et métaphysiques y garderont longtemps leur place. Tels furent le bouddhisme ou la Réforme, à l'avis de Nietzsche.

Or, il n'a étudié, pour sa part, que ce dernier mode d'évolution vers l'individualisme. Il l'a fait de façon magistrale, il est vrai, surtout dans la *Généalogie de la morale;* mais ses considérations sur ce point trouveront mieux leur place en notre étude sous la rubrique dionysiaque. Elles n'ont, en effet, que peu de choses à démêler à Apollôn.

En revanche, il n'a point tenté de tracer le tableau de l'individualisation apollinienne, et pour cause, car nous verrons combien son intelligence sociale et ses vues sur la morale socratique du contrat restent flottantes et incertaines. Il se contente de reconnaître que les coutumes tout empiriques de la moralité primitive (1) ont été à la

(1) XI, 69, et IV, 1.

longue pénétrées et comme imbibées de raison, quelle qu'ait été l'absurdité de leur origine.

Plus d'une fois même il sait rendre justice à leur efficacité passée, à leur utilité présente. Barbares, sans aucun doute, ces coutumes ont, dit-il, vaincu une barbarie plus antique et plus grossière (1). Elles demeurent indispensables (2) pour la grande majorité des hommes, c'est-à-dire pour les faibles de caractère (3) et pour les incapables de responsabilité (4), qui sont légion. C'est donc à petites doses seulement qu'il sera sage d'introduire une nouvelle appréciation des valeurs morales (5). Il est imprudent de laisser tomber ce qui dure depuis longtemps, puisque toute croissance est si lente, et tant de sols impropres à la végétation robuste (6). L'autorité de la coutume doit diminuer chaque jour certes ; mais à condition que l'*autorité de la raison ne diminue point* (7), qu'elle augmente même de façon considérable. Il importe que le boulevard de la science et de la raison généralisée soit construit *avant* le déchaînement des individus émancipés (8). En ce jour lointain, l'homme ne sera plus *moral* (et les immoralistes pousseront un soupir de soulagement) ; mais, en revanche, il sera *sage* (9) (et les moralistes feront remarquer qu'ils n'ont jamais demandé autre chose).

(1) XII-1, 185.
(2) XI, 97.
(3) XII-2, 200.
(4) XII-2, 149.
(5) IV, 534.
(6) XI, 273.
(7) IV, 453.
(8) XII-1, 7.
(9) II, 107

2. — *Apollòn contre Dionysos.*

Voilà pourtant des prémisses nettement rationalistes, utilitaires et stoïciennes, n'est-il pas vrai? Il semble, par instants, qu'un édifice en accord avec ces bases solides doive s'élever dans le chaos de la pensée nietzschéenne. A ces heures-là, l'admirateur des satyres se prend à condamner délibérément tous les succédanés de l'ivresse dionysiaque et les distractions si dangereuses que procurent les narcotiques, avec leur conséquence assurée de future dépression physique et mentale (1). Il stigmatise les opiacées dont il connait les effets par expérience (2); l'alcool, qu'il ferait volontiers responsable de la dégénérescence européenne (3). Il replace à leur rang d'épidémies nerveuses les danses de Saint-Jean ou de Saint- Guy (4), jadis caressées dans la *Naissance de la Tragédie*, à l'égard des quelles il retrouvera plus tard quelque complaisance. Il sait (5) que les Grecs se défendaient, par une stricte discipline apollinienne, contre le danger de retomber dans l'*Asiatisme,* dont la menace plana toujours sur leur destinée, et qui, en réalité, passa de temps à autre sur la Hellade comme un sombre torrent dévastateur, fait de *spasmes mystiques,* de *ténèbres* et de *sauvagerie élémentaires*. Seul,

(1) IV, 39, 50, 52, 538, et XI, 451.
(2) Voir sa biographie par sa sœur.
(3) V, 134.
(4) II, 214, et VII, p. 460.
(5) III-1, 219.

ajoute-t-il, l'appui du dieu de Délos permettait à ces naufragés de la culture européenne de revenir sans cesse à la surface et de reprendre leur marche vers la Raison. Voilà donc Dionysos et son cortège de Ménades replacés pour un moment à leur rang éthique véritable. N'y a-t-il pas comme un sentiment de remords à l'égard de Phœbus délaissé dans cette exclamation mélancolique (1) : « Les hommes de la Raison, qui tiennent en bride l'imagination par la règle plutôt que par la vérité (2), ont sauvé l'humanité. *Nous autres, nous sommes l'exception et le danger :* nous avons toujours besoin d'être défendus. Mais on peut vraiment dire quelque chose en faveur de l'exception, à condition qu'*elle n'essaye jamais d'être la règle.* » Soit, et voici, sous une autre forme, le procès du mysticisme dionysiaque (3) : « Ceux, dit Nietzsche, qui ne se possèdent pas assez et qui ne connaissent pas la moralité comme domination et comme victoire sur soi-même sans cesse exercée, en grand et en petit, deviennent involontairement les panégyristes des tendances bonnes, pitoyables, bienveillantes ; de cette moralité instinctive qui n'a pas de tête, mais semble consister en un cœur et des mains secourables. Il est même de leur intérêt de *discréditer la morale de la raison* et de proclamer le monopole de la leur. A ces empressements de victimes expiatoires prêtes à s'offrir passionnément au sacrifice (4), il importe d'opposer la *morale du sang-froid,* qui commande la possession de soi, la sévérité, l'obéissance, le devoir, la raison et que les

(1) V, 76.

(2) Il s'agit ici de la vérité absolue, sans égard au voisin, antisociale en un mot.

(3) III-2, 45.

(4) IV, 215.

niais seuls nomment égoïsme. Le mérite des hommes de la compassion est bien moindre, car, au cours de leur sacrifice mystique, ils jouissent délicieusement de *se sentir un* avec le Tout-Puissant; de se croire des dieux, au lieu que les serviteurs de la Raison se sacrifient et se domptent eux-mêmes sans user du piment de l'*Ivresse* et de l'*Extase*. » — Voilà Dionysos renié jusque dans l'ivresse, le ressort esthétique et éthique qu'il sait mettre en jeu. En effet, si le *sage* ne connait plus la coutume et devient entièrement immoral en ce sens, c'est qu'il entend se *dicter sa loi* (1), faire de soi une personnalité complète (2). Morale de l'individualisme mûri qui est autrement profitable et saine que les tendances ou que les actes capricieux de l'altruisme extatique. Nietzsche dépasse même le but dans son zèle de néophyte apollinien et pousse parfois la méfiance contre le mysticisme jusqu'à nous signaler comme suspecte l'apparition dans notre âme de tout sentiment élevé (3). Devenir *pathétique,* c'est rétrograder sur l'échelle humaine (4) à son avis, et il est bon de traiter l'extase religieuse par les révulsifs physiques, par la douche, dirait-il pour un peu.

Voici que l'art et le génie prennent à leur tour des nuances spécifiquement apolliniennes sous la plume de l'ancien et du futur apologiste de l'art indiscipliné des satyres. « Trop de poètes, dit-il, sont des *arriérés* dont les métaphores ressuscitent l'antique animisme. L'art qui déborde d'Homère, de Sophocle, Théocrite, Calderon,

(1) XI, 61.
(2) II, 95.
(3) IV, 33.
(4) XI, 436, 483

Racine, Gœthe (1), comme la fleur d'une direction de la vie *sage et harmonique,* c'est là la vérité que nous apprendrons à saisir enfin quand nous serons nous-mêmes devenus plus sages et plus harmoniques. Nous oublierons alors cette éruption barbare, quoique si délicieuse, de choses ardentes et bariolées, vomies hors du chaos d'une âme indomptée, que nous appelions l'Art au temps de notre jeunesse. Pour certaines périodes de l'existence, un art de la surtension, de l'excitation, de la répugnance à tout ce qui est règle monotone, simple, logique, est un impérieux besoin. C'est là une conception convenable aux jeunes gens tourmentés par l'ennui, ou aux femmelettes inactives. Mais les hommes dignes de ce nom se doivent de chasser des illusions puériles et de donner une couleur nettement éthique à leur sentiment esthétique. L'art est fait avant tout et surtout pour embellir la vie, donc pour nous rendre supportable *aux autres* et, si c'est possible, agréables. En maintenant ce devoir sans cesse présent à notre esprit, il nous modère et nous tient en bride, crée des formes de relations, enchaîne les grossiers aux lois de la convenance, de la propreté, de la politesse, enseigne à parler et à se taire comme il convient. L'art doit encore cacher et interpréter tout ce qui est pénible, effrayant, dégoûtant surtout en ce qui concerne l'expression des *passions.* Au regard de cette grande, de cette immense mission de l'Art bien compris, l'Art proprement dit, celui des « œuvres d'art », n'est qu'un *accessoire,* un moyen de se décharger de notre superflu en puissance d'embellissement, de dissimulation, de transfiguration. Mais, en

(1) III-1, 173 et 174.

général, on prend l'art par la fin : on s'imagine que celui des « œuvres d'art » est l'essentiel, que par lui seulement la vie doit être embellie et améliorée. O fous que nous sommes! En commençant le repas par l'entremets, nous nous gâtons l'estomac. »

Lisons enfin cette peinture du *Génie* (1), aussi éloigné du dramaturge dithyrambique des Inactuelles que du surhomme dionysiaque de Zarathoustra, car il est devenu purement stoïcien à son tour. « Le plus beau des spectacles, écrit l'auteur d'*Aurore,* bien qu'il se déroule d'ordinaire dans l'obscurité, est celui de la force qu'un génie déploie non pour des œuvres, mais *sur soi-même en tant qu'œuvre,* à dominer, à purifier son imagination, à ordonner et à choisir dans le torrent de ses devoirs et de ses désirs. »

Au total, c'est bien la morale de l' « égoïsme » qu'il entend prêcher contre celle de la coutume et de la compassion; mais la morale de l'égoïsme raffiné, *calculateur* (2), d'un égoïsme plus prudent, plus fin, plus inventif qu'il ne le fut jusqu'ici, et par quoi sera rendu plus *désintéressé* l'aspect de l'humanité totale (3) ; l'égoïsme d'*Epictète* pour tout dire (4), et c'est sans doute en souvenir de ces origines nettement stoïciennes de son immoralisme qu'il esquissera plus tard les utopies vaguement spartiates, dont il notait les préceptes sévères au temps de Zarathoustra (5). N'a-t-il pas donné la formule achevée de son stoïcisme intermittent en ses heures les plus troublées

(1) IV, 548.
(2) XII-1, 231.
(3) XII-2, 288.
(4) IV, 131.
(5) XII, p. 368 et 395.

par l'inspiration pathologique, au cours de ses promenades fiévreuses durant lesquelles il vivait son rêve dionysiaque : « Il faut, dit-il alors (1), considérer l'égoïsme comme une erreur, non pas pour lui opposer l'altruisme, mais pour rechercher sans trêve la vérité dans les autres, dans soi-même et dans la nature ; pour détourner de plus en plus la volonté de possession de la poursuite d'une puissance apparente et imaginaire ; pour remanier le sentiment du Moi, pour *sentir de façon cosmique.* » Paroles admirables ! on ne peut poser de plus dignes prémisses pour leur être, comme nous le verrons, plus constamment infidèle dans la suite de l'argumentation.

3. — *L'ascétisme apollinien.*

L'ascétisme n'a jamais cessé de tenir grande place dans les préoccupations de Nietzsche depuis l'heure où, dévot du bienheureux Schopenhauer, il croyait pratiquer la doctrine du renoncement néobouddhique parce qu'il étrillait son cheval d'armes au quartier, ou supportait sans dégoût les intimités bourgeoises de sa pension de Leipzig (2) ; jusqu'au temps de sa retraite érémitique au sein des rochers de l'Engadine. Il a pu condamner durement cette disposition dans la mystique chrétienne, mais il l'a laissé au premier plan dans sa propre doctrine en lui prêtant toutefois deux formes aussi dissemblables que le

(1) XII-1, 248 et 249.
(2) *Corr.*, II, p. 76.

sont les silhouettes de ses deux divinités inspiratrices. C'est uniquement l'ascétisme apollinien ou stoïcien que nous examinerons en ce moment.

Nietzsche l'a défini — dans un passage où il lui préfère déjà visiblement l'ascétisme dionysiaque (1) — la souffrance envisagée comme moyen de *dressage,* comme école d'empire sur soi-même, comme tendance au bonheur individuel. Utilitaire au premier chef, on le voit, cet ascétisme-là sacrifie un peu pour retrouver davantage. Et, dans les premières pages, si remarquables, du deuxième livre de la *Généalogie de la Morale* (2), c'est sans restriction que l'auteur dépeint l'ascétisme comme moyen mnémonique et éducateur, aussi efficace que les pénalités du code; sorte de châtiment qu'on s'inflige à soi-même afin de s'inculquer par la violence une idée qui devra rester maîtresse des autres idées, durant leur incessante concurrence vitale au sein de notre conscience; car « l'union de mémoire et de souffrance est un des principes de la plus vieille psychologie du monde ». Ne dirait-on pas que l'admirateur de Stendhal ait ici songé à Julien Sorel qui, pour s'être laissé entrainer à célébrer mal à propos Napoléon, son idole, devant des ennemis de ce grand homme, se condamne à porter plusieurs mois son bras en écharpe, sous prétexte de foulure. L'ascétisme est utile, lirons-nous encore ailleurs (3), indispensable même au service de l'éducation de la volonté, pour façonner des hommes capables de *responsabilité,* des êtres qui *aient le droit de promettre.* Et peut-être jamais Nietzsche ne fut plus près

(1) IV, 18.
(2) Aph. 3.
(3) XV, 160.

qu'en cet endroit d'une véritable intelligence de la morale apollinienne du Contrat. « Se procurer par toute sorte d'ascétisme une prépondérance et une assurance à l'égard de la force de sa volonté », c'est l'un des principes qui conservent une race forte (1). Il faut donc ramener l'ascétisme au naturel, lui donner désormais pour fonction non plus de nier, mais de fortifier la vie : en faire une gymnastique de la volonté (2).

Toutefois, pour appuyer une si louable tentative, les modèles sont parfois choisis d'imprudente façon, à l'école de Stendhal qui est un piètre guide sur les sentiers de la Stoa. C'est Byron, par exemple, dont l'orgueil se cabre (3) et ressent comme une offense personnelle devant la prépondérance d'une seule de ses passions : de là naissent l'habitude et le plaisir de tyranniser ce penchant, de le faire en quelque sorte grincer des dents. « Je ne veux pas être l'esclave d'un appétit quelconque », écrit le lord en son journal. Napoléon est associé peu après à son admirateur anglais pour avoir fréquemment agi de façon analogue, par raffinement du sentiment de puissance (4). Parlant mal et le sachant, il parlait plus mal encore : il se vengeait sur son propre dépit en l'augmentant; il était jaloux de toutes ses passions parce qu'elles avaient de la puissance !

Voilà qui est trop beau ! Peut-être sommes-nous déjà sur le point de fausser compagnie à l'utilitarisme, auquel Nietzsche reste si difficilement fidèle, pour glisser en sa

(1) XV, 449.
(2) XV, 445.
(3) IV, 109.
(4) IV, 245.

compagnie vers cette sorte de sadisme moral dont nous dirons les ravages au sein de sa pensée finale. Néanmoins, maintenues dans les limites ici précisées, de telles pratiques sont recommandables encore ; et la formule suivante est aussi d'une belle frappe (1) : « Il y a dans l'homme une créature et un Créateur : la compassion des hommes de troupeau va par une pente naturelle à la créature ; celle des maîtres se tourne par instinct vers le Créateur. » La Rochefoucauld avait dit quelque chose d'analogue de l'amour-propre, cette Volonté de puissance qui ne se connaît pas encore elle-même (2) : « Enfin, il ne se soucie que d'être, et, pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. Il ne faut pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine dans un endroit, il se rétablit dans un autre... et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation. » Seulement, là où le grand seigneur, chrétien d'inspiration malgré ses sentiments aristocratiques, fait profession d'improuver et de regretter, notre intermittent utilitaire impérialiste applaudit et exalte : « Il est une *bravade vis-à-vis de soi-même,* aux manifestations les plus sublimes de laquelle appartient mainte forme de l'ascétisme. Certains hommes ont en effet un si pressant besoin d'exercer leur puissance et leur domination que, à défaut d'objets étrangers, ou

(1) *Par delà,* 285.
(2) Morceau supprimé par lui dans la seconde édition des *Maximes.* Voir l'édition de la *Collection des grands écrivains,* Hachette.

parce qu'ils ont mal réussi vers le dehors, ils en arrivent enfin à tyranniser certaines portions de leur être propre, et, en quelque façon, des tranches ou des degrés d'eux-mêmes (1). » L'ascète de cette sorte utilise son penchant à la vanité, son désir des honneurs ou de la domination, et jusqu'à ses impulsions sensuelles pour faire de sa vie une lutte incessante et de sa personne un champ de bataille, où de bons et méchants esprits combattent avec des succès alternés (2). Il se rend ainsi l'existence intéressante et pratique voluptueusement cette bravade vis-à-vis de soi-même qui est proche parente du besoin de domination à tout prix, capable de procurer même au plus solitaire le sentiment de la puissance (3). — Encore une fois, arrêtons-nous tant bien que mal aux frontières apolliniennes, car nous touchons un autre domaine.

Nietzsche n'en a pas moins très finement saisi ce qu'il y a de volonté de puissance, héritée des vieilles organisations guerrières, dans le stoïcisme ou même dans le spinozisme. « Le stoïcien, écrit-il (4), montre une sérénité particulière quand il se sent à l'étroit dans le cérémonial qu'il a lui-même prescrit à sa conduite. *Il jouit ici de soi comme faisant acte de maître...* » Et voici une remarque qui semble inspirée par la lecture du *Traité théologico-politique* (5) : « L'indépendance, qui est appelée *Liberté de penser* dans sa dose la plus faible, est la forme du renoncement que l'Avide de dominer saisit enfin, lui qui a longtemps cherché ce qu'il pourrait régenter et *n'a rien*

(1) II, 137.
(2) II, 141.
(3) II, 142.
(4) IV, 251.
(5) IV, 242.

trouvé que lui-même ; » ou encore la même pensée presque dans la même forme (1) : « Les grandes natures morales naissent dans les temps de dissolution. Ce sont les restricteurs d'eux-mêmes, les orgueilleux, les caractères de gouvernement (Héraclite, Platon, etc.) qui, dans un monde nouveau, n'ont plus trouvé à dominer autre chose qu'eux-mêmes. »

Oui, les âmes hautes se rencontrent d'ordinaire sur le chemin d'un ascétisme de ce genre. Nous l'avons signalé déjà chez un penseur que nous considérons comme l'un des inspirateurs vraisemblables de la maturité de Nietzsche, comme une nature parente de la sienne en tous cas, le comte de Gobineau. Lui aussi a salué un ascétisme de cette sorte chez les créatures de choix qu'il se plaisait à dire *aryens* par le sang, ainsi qu'il pensait l'être lui-même. Et toute la dernière période de son existence nous a paru s'écouler sous le signe de cet « ascétisme aryen ». Il le mêlait comme les vrais stoïciens d'une noble résignation devant la souffrance involontaire, tellement plus fréquente en ce monde que la douleur voulue comme moyen d'éducation personnelle, et que le sage doit donc s'efforcer d'utiliser aussi pour élever son cœur, pour bronzer sa volonté morale.

III. — LE SURHOMME STOÏCO-IMPÉRIALISTE.

1. — *La morale utilitaire et le souci de l'avenir.*

Nous avons fait remarquer, dès notre Introduction, que le point délicat dans la morale apollinienne du Contrat,

(1) XI, 221.

et, davantage encore dans celle de la Volonté de puissance et de l'utilitarisme impérialiste qui en est une traduction plus précise, c'est la préparation de l'avenir lointain, le souci des destinées de l'espèce. Cette morale-là est née en effet de l'individualisme grandissant avec la raison, mais désireux pourtant de conserver les avantages évidents de la vie en commun et de la division du travail. Elle est un palliatif, un pis-aller pour le maintien des liens sociaux que l'instinct conservait sans effort apparent et continue de conserver de la sorte parmi les êtres dénués de raison. En effet, si l'utilitaire ne sacrifie pas sans peine un avantage immédiat à un avantage prochain, mais personnel et palpable encore, comment obtenir de lui qu'il souffre le malaise en faveur de l'aise des générations qu'il ne verra point ? N'est-ce pas là demander à l'individu émancipé un sentiment altruiste au premier chef, une sorte d'exagération de l'instinct maternel, après qu'il a grandi dans une sphère presque antagoniste à celle de l'instinct. Par bonheur l'instinct de la famille et de la race, si tenace en ses suggestions qu'il semble véritablement d'origine métaphysique à notre étroite science, parle encore au cœur de l'homme du Contrat, s'il ne faut point se dissimuler qu'il parle chaque jour moins haut dans le sein des civilisations rationalistes. Et de plus, les générations toutes prochaines, la première, la deuxième après nous, nous touchent directement au point de vue utilitaire, puisqu'elles seront les collaboratrices de notre âge mûr et l'appui de notre vieillesse. Or leur soin se confond après tout avec la préparation de celles qui leur succéderont à leur tour. Et l'on peut espérer par là de la morale utilitaire non seulement

la perpétuité de l'espèce, mais encore son perfectionnement, au moins relatif, dans le sens suivi jusqu'à présent par le progrès.

Darwin, et l'école de moralistes anglais qui est sortie de ce naturaliste-philosophe ont ouvert les perspectives les plus audacieuses sur les lendemains probables de l'humanité présente. Or Nietzsche, bien qu'il injurie volontiers ce maître et ses disciples, s'est développé au total dans l'atmosphère scientifique du darwinisme, et demeure imprégné de ses effluves utilitaires et impérialistes tout ensemble. C'est « en se guidant par nos conceptions récentes de l'évolution animale (1) » qu'il lui semble permis d'envisager désormais un nombre infini de nouvelles possibilités vitales. Le devoir présent du penseur est d'esquisser les multiples tentatives de vie et de société qui se présentent dorénavant comme possibles (2). Pour la morale en particulier, le « temps des hypothèses est venu (3) ». C'est l'heure d'épuiser, par l'imagination, toutes les possibilités qui ont pu donner naissance aux éthiques diverses du passé. « Je commence, très *sceptiquement* », ajoute le pèlerin de Sorrente, qui, par malheur, n'est pas demeuré assez fidèle à ce scepticisme prudent, ayant pris beaucoup trop au sérieux vers la fin de sa vie l'hypothèse immoraliste, au moins dans le sens excessif qu'il lui attribua sur le tard. — Que ne l'a-t-il présentée sans prétention, comme la proposition fantaisiste (4) d'élever des singes durant mille

(1) XI, 440.
(2) IV, 52.
(3) XI, 89.
(4) XII-1, 409.

années, pour voir s'ils deviendraient des hommes. Ou encore comme cette supposition pseudo-darwinienne qui fait songer aux burlesques opinions scientifiques de son ancien maître, Schopenhauer. « L'éruption urticaire, dit-il quelque part (1), peut être expliquée par un durcissement volontaire de la peau jadis empressée à se défendre contre certains insectes : et, si les fraises la produisent facilement aujourd'hui, c'est que ces insectes hypothétiques voltigeaient sans doute de préférence autour des fraisiers ? »

Heureusement pour la durée de son nom, Nietzsche a tiré de Darwin autre chose que ces naïvetés : nous voulons dire la conception du Surhomme, tout au moins l'aspect rationnel et progressif de cette créature imaginaire. C'est le moins développé dans son œuvre, il faut le reconnaître ; mais il y tient pourtant quelque place, et il en a fait en grande partie le succès.

2. — *Du choix d'un but dans l'évolution vers le Surhomme.*

Le nom du Surhomme est pris à Gœthe, qui le tenait peut-être de Herder : l'idée d'en faire un exemplaire de la Surespèce apparaît déjà dans la première période nietzschéenne, sous forme schopenhauérienne et catastrophique plutôt que darwinienne, ainsi que nous l'avons dit. Vers le temps de Zarathoustra le darwinisme vient péné-

(1) XII-1, 500.

trer chez Nietzsche ce concept qui, plus encore que ses fines analyses psychologiques, devait contribuer à rendre populaire le nom de son rénovateur. En dépit de son déterminisme intermittent, notre penseur professe l'opinion que l'homme peut diriger jusqu'à un certain point dans des voies consciemment choisies le sens de son évolution future : et il lui paraît que la condition du succès, au cours de tout effort vers le mieux, serait de déterminer préalablement, d'une façon précise, le but qu'on se propose d'atteindre. Quel est l'avenir désirable pour l'humanité ? Est-ce la plus longue *durée* possible ? ou le plus grand bonheur de quelques-uns ? ou le plus grand bonheur de tous (1) ? Chacun de ces résultats doit-il être réalisé dans le sein de la commune, de la nation, ou de l'espèce ? Notre immoraliste refuse de voir que la morale s'est en général proposé tous ces buts à la fois, et autant que possible concurremment, en s'élevant des moins vastes aux plus compréhensifs. Il reproche à ses interprètes passés de n'avoir jamais dit nettement ce qu'ils voulaient, de s'être au contraire efforcés à présenter leurs règlements éthiques comme des impératifs, venus du dehors, sans motivation ni justification suffisante, comme des ordres de source religieuse, ou au moins de source métaphysique à la façon de Kant. Le devoir d'un vrai moraliste et d'un utilitaire avisé, c'est de choisir après examen un but avantageux à ses semblables et de le *recommander* ensuite à l'humanité, en prônant les avantages qu'on en peut attendre, à son avis, pour nous-mêmes et nos descendants. Si l'humanité adopte ces vues

(1) IV, 108.

préliminaires, elle se construira sur cette base une loi de vie adaptée à son désir réfléchi ! — Toujours, comme on le voit, la tendance ultra-individualiste à négliger l'expérience des âges, et à recommencer par le commencement, à coup de théorèmes logiques, l'édifice de la société humaine ?

Nietzsche s'est-il au moins conformé à ce programme audacieux ? A-t-il tracé d'un dessein ferme la physionomie de son Surhomme, et bien défini pour sa part le terme de sa tentative de rénovation morale ? Non pas, car elle demeure aussi hésitante dans le fond que brutale dans la forme ; un roseau peint en fer, comme on le dit de certains caractères à la fois tranchants et flottants. Ni le « bonheur », ni la « durée » n'ont eu la vertu de fixer définitivement ses préférences, et quant au groupe auquel il s'adresse, rien de plus incertain que ses limites, qui se modèleront tantôt sur les « Cent » disciples de Zarathoustra, tantôt sur l'accueillante communauté des « bons Européens », tantôt enfin sur toute l'amplitude du Cosmos, ainsi que nous l'avons vu (1).

C'est ainsi qu'il a d'abord flétri du nom de « Dulciaires » ces utilitaires dévoyés qui s'attachent à préparer le « bonheur » plutôt que la « force » de demain. Mais lorsqu'il mettra délibérément l'humanité tout entière au service de ses surhommes aristocratiques, il semblera bien préparer à son tour le « bonheur » de ses fidèles. Ailleurs, il a condamné dans la morale actuelle une sorte de breuvage narcotique qui ferait vivre le présent aux dépens du futur (2), tandis que la sagesse nous

(1) XII-1, 248 et 249.
(2) Préface de la *Généalogie de la morale.*

prescrit au contraire de considérer chacun de nos actes comme « gros d'avenir (1) ». Belle formule, qu'il énonce en d'autres termes dans Zarathoustra : « A l'amour du Prochain, préférez l'amour du Lointain. » Soit, et il semble que la « durée » soit ici la préoccupation principale de notre réformateur. Or, en ses heures d'exaltation romantique renouvelée, l'effort vers la durée lui semblera bourgeois, chinois (2) même, ainsi que le jugeait Gobineau, car c'est le Céleste Empire qui pratique le mieux l'odieuse morale de la pérennité ; et l'Europe ne l'a que trop suivi dans cette voie, puisque le but de notre morale occidentale fut aussi jusqu'à présent non point le « bonheur » individuel, mais la plus longue « durée » possible de la communauté (3). Enfin, par une stupéfiante inconséquence, le prédicateur du « Lointain » et des aristocraties futures accuse aigrement parfois les classes dirigeantes du passé d'un crime inattendu : celui d'avoir voulu se survivre dans leurs institutions, et par là prolonger dans le temps leur sentiment de puissance, ce qui est une gêne évidente pour les individualistes romantiques des générations ultérieures ! Voilà qui est vraiment décourageant pour quiconque serait tenté de faire passer le lointain avant le prochain suivant le précepte de Zarathoustra ; car cet ingrat lointain, s'il a la complexion capricieuse de son prophète, reprochera quelque jour à la mémoire de ses pères d'avoir consenti des sacrifices à la « durée » de leur race.

Nietzsche semble bien conclure en définitive qu'il ne

(1) IV, 552.
(2) XII-1, 227, 232, 235.
(3) XII-1, 223.

faut se proposer aucun but; ce qui est d'ailleurs l'aboutissement logique de l'individualisme à la Stirner qu'il a si souvent caressé (1) : « Que l'humanité, dit-il, ait un devoir d'ensemble à accomplir, qu'elle tende tout entière vers un but défini, cette opinion *très vague* et *très arbitraire* est encore fort jeune. Peut-être s'en débarrassera-t-on avant qu'elle devienne une *idée fixe* (2)... Car elle n'est rien moins qu'un tout, cette humanité ; elle forme une inextricable pluralité de vies ascendantes et descendantes ». Et notre homme de railler les socialistes, non seulement sur leurs procédés, qui ne sont pas les siens sans aucun doute, mais encore sur leur but qui est, après tout, aussi bien que le sien, le Paradis sur la terre et la préparation du « Lointain ».

3. — *Sélectionnisme ou Impérialisme.*

Dans cet impénétrable fourré d'assertions antagonistes, certains admirateurs de Nietszche n'ont voulu voir que l'aspect évolutif ou sélectionniste de sa morale et de la prédication du Surhomme. Telle est, nous l'avons dit, la thèse du docteur Tille; dans son intéressant ouvrage sur l'utilitarisme durant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, M. Tille fait de Nietzsche le continuateur direct et légitime de ces moralistes anglais que le penseur allemand accable à l'ordinaire de ses dédains : pesantes bêtes de

(1) XV, 172.
(2) C'est ici le vocabulaire même de Stirner.

troupeau, incarnations vivantes du plébéisme outrecuidant et maladif, telles sont les épithètes qui se pressent sous sa plume à leur égard. Continuateur « inconscient », ajoute donc, non sans prudence, l'auteur du livre *De Darwin à Nietzsche* (1). Il est certain que toutes les idées du sélectionnisme contemporain se sont présentées à l'examen de Nietzsche, au cours de ses lectures, vers 1882. Il prônera le sacrifice des enfants malingres, suivant la coutume lacédémonienne, la recherche à tout prix de l'« eugénique » dans le dessein de procréer avec lui, ce qui est encore une prescription de la morale spartiate; enfin l'interdiction du mariage aux dégénérés, aux avariés, aux « dysgéniques » si l'on peut employer ce terme pédantesque (2). — Dans Zarathoustra, ces préoccupations s'expriment passagèrement par un jeu de mots un peu puéril par le précepte de substituer la *filie* à la patrie dans nos affections, et d'utiliser à cet effet le « jardin » du mariage sélectif.

Enfin, et c'est là leur intervention la plus apparente dans le système de Nietzsche, les idées sélectionnistes se font jour dans la foi à l'Éternel Retour (3), qui est donnée parfois comme destinée à assurer la survivance du Surhomme. On le sait, Nietzsche a professé souvent que la pensée de recommencer un nombre infini de fois notre vie présente serait un cordial pour les forts, pour les amis de la vie à quelque prix que ce soit; un poison mortel aux lâches, aux trembleurs devant les

(1) Page 12.
(2) XII-1, 344, 402, 403, 404.
(3) Nous avons exposé les vues de Nietzsche sur l'Éternel Retour dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 septembre 1902.

luttes de l'existence présente : et qu'ainsi cette doctrine métaphysique, renouvelée des Grecs, ne laisserait survivre à la longue que les vigoureux et les sains. — Il faut vraiment quelque prévention pour l'admirer en cet endroit, car ce chapitre est l'un des plus obscurs de la psychologie nietzschéenne. Il nous paraît que l'application sélectionniste de l'Éternel Retour fut, chez son rénovateur, une superfétation entée sur ce concept bizarre longtemps après sa naissance. Nietzsche a reçu cette idée d'une sorte d'inspiration involontaire, en ses heures les plus pathologiques : et son imagination exaltée s'est ensuite efforcée à justifier tant bien que mal aux yeux de sa raison inquiète une fantasmagorie à laquelle il attachait des souvenirs d'extase délicieuse (1). Sans grand succès d'ailleurs, car est-il véritablement quelque chose de plus insoutenable que ce résultat sélectionniste de la vieille spéculation éléate ? Ou bien l'homme normal ne prêtera nulle attention à des perspectives dont il est séparé par un nombre incommensurable de siècles : n'est-ce pas à grand'peine qu'il se rend attentif aux plus proches lendemains de son activité passionnelle? Ou bien il fera cette simple remarque que, fort ou faible, ayant déjà vécu sa vie présente un nombre incalculable de fois, il n'a qu'à se laisser vivre une fois de plus dans le même cadre, impuissant à modifier désormais le thème de son existence. Enfin si, par complaisance, nous acceptons un instant l'effet sélectif de l'Éternel Retour, rien ne nous assurerait encore que cet effet se produisît en faveur des forts. A plusieurs reprises une

(1) Les déductions les plus calmes sur l'effet sélectif de l'Éternel Retour se lisent dans la *Volonté de puissance*. (XV, aph. 383 et suiv.) Nous reviendrons sur son origine dans la pensée de Nietzsche.

pareille inquiétude effleure la pensée de Nietzsche, qui s'emplissait de brouillard dès qu'elle abordait ce domaine. Si les faibles allaient accepter la grande pensée plus délibérément que les forts, songe-t-il avec effroi, parce que leur nature moins sensible en découvrira moins nettement les perspectives surhumaines (1)? Ou encore, si l'humanité allait en mourir tout entière?

Mais pourquoi s'appesantir sur la plus trouble inspiration de cette inquiète intelligence. M. Tille s'y arrète peu lui-même. En revanche, il exalte le poète de Zarathoustra pour avoir substitué à l'utilitarisme spencérien du « bonheur » un utilitarisme sélectionniste plus noble, et pour s'être consacrer à en vulgariser les leçons fécondes. Mais, en réalité, l'idée sélectionniste en morale n'appartient nullement à Nietzsche : et de plus il ne mérite même pas ce brevet de vulgarisateur efficace que lui accorde son exégète, n'ayant touché qu'en dilettante fort superficiel à cet aspect de la pensée moderne.

S'il est en quelque chose un utilitaire, c'est, à ses heures apolliniennes, et par l'analyse pondérée de la Volonté de puissance, un utilitaire *impérialiste*, son tempérament sensible et combatif lui ayant donné le privilège de traduire l'un des premiers, en théoricien subtil sinon conséquent, les leçons de morale guerrière apportées aux esprits clairvoyants par le spectacle du monde au cours du siècle qui a suivi la Révolution française. L'impérialisme raisonné, fils légitime de la morale spartiate du contrat militaire, permet seul de concilier les différents buts entre lesquels Nietzsche n'a pu se décider à choisir,

(1) XII-2, 729 et 750, et p. 405.

en dépit de sa bonne volonté. Par cette doctrine peuvent être associés le « bonheur » accru de la génération présente, le souci de la « durée » de la race, la préparation de la « force » à venir. Et nul groupe n'est trop vaste pour se réclamer d'elle, car elle n'exclut pas même, à titre de limite, la foi humanitaire. On pourrait définir cette dernière comme l'impérialisme du genre humain, associé en son entier par un contrat, dont tous ses membres seraient devenus individuellement capables, et tournant ses forces unies vers l'exploitation rationnelle des autres êtres vivants et des forces de la nature. Telle est la Surespèce que Nietzsche aurait pu prêcher, car il semble l'avoir entrevu parfois. Telle est la morale probable de l'avenir, étant donnée la courbe suivie jusqu'à nos jours par l'éthique européenne : courbe qu'il n'est pas au pouvoir de quelques rêveurs de modifier dans sa forme d'ensemble. — Par l'éthique européenne, disons-nous, mais bientôt aussi par celle du monde entier sans aucun doute : car il ne sera pas longtemps vrai de dire avec Nietzsche que nous formions, sous l'égide de notre rationalisme et de notre individualisme calculateurs, comme un petit royaume du « mal » et de la hardiesse criminelle au sein d'une humanité encore endormie tout entière dans la bonne morale de la coutume. L'Europe a entrepris l'éducation du globe : elle la mène tambour battant et les vieux groupements sociaux ne tiendront pas longtemps devant ces leçons de choses, appuyées par la dynamite. Que d'ailleurs la cohésion héréditaire et instinctive puisse encore fêter des triomphes de tous genres sur l'émiettement rationaliste, cela est possible : mais de façon passagère assurément. L'individualisme est un virus auquel

ne résiste à la longue nul organisme national, si bronzé soit-il par les séculaires intempéries de l'histoire.

Nous ne saurions nous étendre à présent davantage sur la psychologie du Surhomme nietzschéen. Déjà en effet nous avons épuisé tous les traits apolliniens (1) et raisonnables que nous y pouvons discerner, et il nous faut donc reporter sous la rubrique dionysiaque la plus grande partie des indications que son prophète a prodiguées sur le tard au sujet de cette obsédante vision d'avenir.

(1) Il restera néanmoins jusqu'à la fin dans l'âme de Nietzsche, comme dans celle de tout romantique, une velléité stoïcienne incapable de s'achever logiquement en théorie. Le plan initial de son grand ouvrage sur la *Volonté de puissance* prévoit quatre livres. *(Biog.*, II, 687.) Le premier peindra le nihilisme européen du temps présent, qu'il s'agit de combattre. Le second dira l'actuelle désharmonie entre l'Idéal et les conditions qu'il faut remplir pour l'atteindre. Ce sera donc quelque chose comme une nouvelle condamnation de la morale traditionnelle et irraisonnée du clan. Le troisième livre montrera la nécessité d'un *législateur,* capable d'enchaîner à nouveau les forces déchaînées par les destructions de l'immoralisme dionysiaque, afin que ces forces ne s'anéantissent pas entre elles. On devra à cet effet ouvrir les yeux de l'humanité sur les *véritables* accroissements de force. Enfin, le quatrième livre s'efforcera de créer des hommes qui aient *toutes les qualités de l'âme moderne,* mais soient assez forts pour changer ces qualités maladives en expression de la pure santé. — Il y a en tout cela beaucoup de stoïcisme entravé et gâté par les suggestions du mysticisme dionysiaque.

CHAPITRE III

ANTISOCRATÈS

I. — VARIATIONS DE NIETZSCHE DANS SON JUGEMENT SUR SOCRATE

« Je lis ton apologie de l'*Antisocratès* (1) », écrivait Nietzsche à Erwin Rohde lorsqu'il eut reçu la brochure que son ami venait de publier en sa faveur, contre M. de Wilamowitz. Cet *Antisocratès*, c'est le premier ouvrage de notre penseur, c'est la *Naissance de la Tragédie*. Nous avons dit l'attitude ambiguë et les sentiments incertains de Nietzsche wagnérien à l'égard de Socrate. En ses heures de bon sens et de sang-froid, le jeune philologue rendait quelque justice au codificateur de la morale du contrat, au martyr du rationalisme naissant. Mais il ne pouvait oublier que Socrate avait, à son avis, tué la tragédie. Crime impardonnable à ses yeux : car si c'est peut-être trop préciser sa pensée de ce temps que de le définir avec son fin et consciencieux introducteur auprès du public français, M. Lichtenberger, « un philosophe tragique au sein d'une époque socratique », il est certain pourtant

(1) *Corr.*, II, 358. Il y a en allemand : des « Nicht-Sokratès. »

que cette antithèse parut résumer plus d'une fois les raisons de son Inactualité.

Tel est bien en tout cas le point de départ et l'aboutissement de sa doctrine, si nous identifions l'épithète de « tragique » à celle de « dionysiaque », ainsi qu'il le fît le plus souvent lui-même. La courbe de son évolution mentale entre 1876 et 1888 va dans son ensemble d'Apollôn vers Dionysos. Le dieu de la lumière reste influent jusqu'à l'heure d'*Aurore* dans l'esprit du wagnérien de la veille, un instant effrayé des conclusions du dieu de l'ivresse. Puis devant une montée de brouillard inopinée, Phoibos s'obscurcit insensiblement depuis ce « point du jour » *(Morgenroethe)*, pour disparaître, sans avoir jamais brillé au zénith de la pensée nietzschéenne, devant son compétiteur à la verdâtre auréole (1). — Or, à plusieurs reprises au cours de cette étape scabreuse, Nietzsche a traduit de nouveau Socrate à la barre de son tribunal philosophique, et ses sentiments à chaque instant variables pour le continuateur pacifique du dieu à l'arc d'argent sont un thermomètre assez exact de ses dispositions inconscientes à l'égard d'Apollôn.

1. — *Approbations apolliniennes.*

En tout temps la sagesse et la justice conseillaient au psychologue historien de considérer Socrate et la morale

(1) « In smaragdener Schœnheit, dans une beauté d'émeraude », tel apparaît Dionysos à son adorateur dans ses *Dithyrambes dionysiaques*. (VIII, p. 424.)

chrétienne (qu'il lui sait apparentée par Platon et la Stoa) (1) comme les héritiers légitimes de l'apollinisme ordonnateur, et comme les facteurs essentiels de la prépondérance présente de l'Europe dans le monde. — Et l'auteur d'*Aurore* semble en effet sur le point de s'engager dans cette voie d'équilibre et de vérité. Il montre alors Socrate délivrant l'âme grecque de la morale de la Coutume et du clan, qu'il juge, lui aussi, néfaste vers cette heure de son évolution mentale. Si, ajoute-t-il (2), nous autres modernes sommes capables de comprendre les jouissances exquises qu'un Platon tirait de l'enseignement de son maître, c'est que le goût de la causalité stricte, du jugement personnel, du raisonnement logique nous est devenu naturel, tandis que ces choses possédaient alors une nouveauté infiniment séductrice. Aujourd'hui, la nouveauté est en sens contraire, et la décadence en est à ce point que le snobisme pousse quelques dilettantes à réagir contre la logique et la clarté, à interroger un Sens intérieur, une Intuition intellectuelle ; à se donner pour des natures artistiques, portant un génie dans la tête et un démon dans le corps, et, en conséquence, pourvues de droits exceptionnels en ce monde comme dans l'autre. Et ces gens-là se mêlent de philosopher ! Ce qu'il leur faut en réalité, c'est une « religion ». — Comme on sent ici le voisinage des nausées de Bayreuth.

Voici mieux encore. Ce sont, poursuit Nietzsche (3), les élèves de Socrate qui ont enseigné à l'individu la morale de la possession de soi-même et du renoncement cal-

(1) Préface de *Par delà bon et méchant*. (VIII, p. 168.)
(2) IV, 544.
(3) IV, 9.

culé. Ils suivaient une loi nouvelle sous les malédictions des fidèles de la morale de la Coutume. Ils se détachaient en *immoraux* de la communauté cimentée par le temps, et semblaient des « méchants » au sens le plus antique de ce mot. Or on sait que c'est là précisément le programme de l'immoralisme de Nietzsche dans sa première et apollinienne incarnation et il ne peut qu'approuver ces lointains précurseurs. Coïncidence révélatrice, les chrétiens sont ici associés aux socratiques, et sans nulle injure, à titre d'individualistes ennemis de la Coutume : c'est parce qu'ils enseignaient le salut personnel qu'ils semblèrent à leur tour des « méchants » aux vertueux Romains de la vieille roche. A ce moment, Nietzsche se sent frère au fond du cœur de ces premiers émancipés, de ces nobles Immoralistes. Son projet est de pousser plus avant sur le chemin qu'ils ont tracé; il reste à la fois apollinien, socratique et même chrétien au sens stoïcien de ce mot.

2. — *Condamnations dionysiaques.*

Au contraire des pages presque toujours pondérées d'*Aurore,* le *Gai Savoir* montre son auteur engagé déjà assez avant sur les flots dionysiaques, et Socrate souffre un peu de ce coup de barre imprimé dès lors au vaisseau de la philosophie nietzschéenne. Il est encore considéré (1) comme ayant parlé le premier contre la morale

(1) V, 328.

du troupeau, en faveur de la liberté individuelle de la pensée. Mais il n'est plus franchement approuvé cette fois. « Ne décidons pas ici si cette prédication contre la sottise a pour elle de meilleures raisons que les prêches ordinaires contre l'égoïsme. » On sent que Socrate n'a point parlé assez nettement au nom de l'égoïsme exclusif pour mériter d'être approuvé sans réserves par le Nietzsche de 1882.

Celui de 1885 (1) ne voit plus dans le sage Athénien qu'un odieux « moraliste » déguisé, qui a cru sans doute se ranger dans le parti de la raison contre celui de l'instinct, mais qui, en réalité, a ratifié tous les « instincts » moraux du passé, en leur donnant seulement une motivation nouvelle, en les expliquant tant bien que mal par la raison. Après son maître, Platon chercha lui aussi à démontrer que la raison et l'instinct commandent les mêmes gestes, et par malheur tous les moralistes ultérieurs l'ont suivi dans cette voie, sans excepter Kant, Schopenhauer et les utilitaires anglais. Ici donc l'œuvre socratique est comprise encore, mais déjà faussement interprétée par une intelligence désormais pourvue d'œillères, hypnotisée par une puissance dominatrice. Comprise encore comme origine du rationalisme, ce qu'elle est en réalité; mais suspectée pour avoir recueilli légitimement la plus grande part de l'héritage de l'Instinct. Et pourtant l'auteur d'*Humain trop humain* ne se refusait pas à reconnaître dans mainte suggestion de l'instinct le conseil d'une raison obscure qui a égaré ses titres.

De plus en plus s'accentuera l'antipathie réveillée dans

(1) XIII, 755.

l'âme de Nietzsche par l'influence ressuscitée de Dionysos, et les injures vont succéder aux arguments. Dans les esquisses de son grand ouvrage philosophique final (1), les sophistes présocratiques sont proclamés les seuls véritables représentants de l'hellénisme, à titre d'Immoralistes par tempérament. Socrate et Platon, tout au contraire, furent des Asiatiques, des Sémites fardés, des Nazaréens, ajouterait pour un peu l'admirateur d'Henri Heine. Et le reproche que l'apollinien rationaliste d'hier, redevenu le dionysiaque rousseauiste d'aujourd'hui, adresse avant tout à ces deux sages, c'est d'avoir ébranlé l'instinct et la morale de la Coutume, pour leur substituer l'*entièrement absurde individu en soi*. Des réminiscences de la *Naissance de la Tragédie* passent d'ailleurs dans ce cerveau fatigué; il se reprend à opposer l'esprit socratique à l'esprit tragique (2); et, s'étonnant seulement de rencontrer, dans le père prétendu de la décadence morbide, une robuste santé intellectuelle, il recourt au médiocre subterfuge de baptiser « plébéienne » une vigueur qu'il envie au fond de l'âme.

3. — *Explication dernière.*

Ces vues, qui sont du printemps 1888, seront reprises et développées dans le *Crépuscule des Faux Dieux* (3), où

(1) XV, 232 et suiv.
(2) XV, 236.
(3) VIII, p. 68 et suiv.

le procès de Socrate est soumis à une suprême revision. Jamais Nietzsche n'a mieux exposé les nécessités vitales qui obligeaient, vers le cinquième siècle, la société hellénique à passer de la morale de la Coutume au rationalisme du Contrat; et jamais il n'a refusé avec une plus étonnante inconscience de compter comme circonstance atténuante à Socrate une contrainte qu'il vient de proclamer évidente.

L'équation socratique :

Raison = Vertu = Félicité

qui est celle de l'Utilitarisme ou de la morale du Contrat, a retrouvé le privilège de mettre notre homme hors de lui; on dirait un taureau fonçant sur la *muletta* rouge du matador. C'est, clame le descendant des comtes polonais; c'est le « goût distingué » qui est vaincu dans Athènes; c'est la plèbe qui prend le dessus avec le triomphe de la dialectique socratique. Tout ce qui a besoin d'abord d'être « prouvé » est de peu de valeur pour la vie : dans une société aristocratique, on n'argumente pas, on commande!

Peut-être, objecterons-nous; mais quand les commandements des chefs ne sont plus obéis sans discussion, il leur faut trouver d'autres procédés que l'autorité sans phrases pour se faire suivre. Et combien Nietzsche expose lucidement cette nécessité au moment même où il se refuse à en tenir compte. « Socrate, nous dit-il, comprit que son cas n'était déjà plus un cas d'exception; que, partout, la même sorte de dégénérescence que la sienne se préparait en secret. La vieille Athènes s'effondrait, et son enfant génial sentit que tout le monde avait besoin de lui, de son *remède*, de sa *cure*, de son *procédé de conservation*. Partout les *instincts* se mettaient en état d'anar-

chie : on était partout à deux pas de l'excès, le *Monstrum in animo* était l'universel danger. » Lorsqu'on est contraint de faire de la *raison* un tyran, ainsi que Socrate le tenta, il faut que l'appréhension ne soit pas petite de voir une autre puissance, celle des passions, usurper le pouvoir suprême. La Raison fut alors devinée comme sauveur. Ni Socrate, ni les malades qui l'entouraient n'étaient libres d'être raisonnables ou non, car la Raison était leur dernière ressource : cela était *de rigueur* (en français dans le texte). Le fanatisme avec lequel toute l'intelligence grecque se réfugia à ce moment dans les bras de la Raison trahit une nécessité. On n'avait que deux alternatives : ou *périr*, ou devenir *absurdement* raisonnable !

Voilà une absurdité qui n'est pas si sotte en vérité. Nietzsche jette en cet endroit à Socrate le bizarre reproche qu'il fera au peuple d'Israël dans l'*Antichrétien* (1). Placés au lendemain de la captivité entre la question de l'être et du non-être, dira-t-il, les Juifs ont préféré, avec une pleine et *inquiétante clairvoyance,* l'être à tout prix. Mais n'est-ce pas la réaction primordiale et imprescriptible de la créature vivante que l'instinct de conservation?

Toute la morale d' « amélioration », poursuit notre singulier logicien, y compris la morale chrétienne, fut un malentendu. La Raison était, en effet, une maladie tout autant que l'individualisme anarchique du sixième siècle qu'elle entreprenait de guérir. Son avènement ne marquait pas le moins du monde un retour à la vertu, à la santé de la Coutume et de l'Instinct. Être contraint de combattre ses impulsions par la prévoyance calculatrice,

(1) VIII, p. 243.

c'est la formule même de la décadence ; tant que la vie est ascendante, le bonheur est dans la satisfaction de l'instinct. En ce sens, et à condition de considérer à l'école de Rousseau la civilisation comme une maladie, il est parfaitement permis de dire avec Nietzsche que le moralisme des philosophes grecs depuis Platon était déterminé *pathologiquement* (1). Mais encore une fois le choix du moindre préjudice règne légitimement dans ce pathologique domaine. A bon droit la société « plébéienne » de ce temps, qui ne pouvait revenir à l'instinct social du clan, préféra à un mal immédiatement mortel (l'anarchie des instincts débridés) une maladie de langueur (le rationalisme étiolant), dont le terme fatal était plus éloigné du moins, puisque l'humanité supérieure vit depuis Socrate avec ce poison dans sa chair.

Terminons par le suprême reniement de l'apollinisme socratique que l'on peut recueillir sur les lèvres crispées du Nietzsche des derniers mois lucides ; c'est cette anecdote qu'il reproduit sans commentaires précis, mais sur un ton plutôt hostile, puisque tout le chapitre l'est passionnément. Un physionomiste *dévoila* Socrate en lui disant qu'il était une caverne de tous les mauvais désirs, et le grand ironiste répondit par un mot qui est la clef de son caractère : « Cela est vrai, mais je suis *devenu le maître de tous !* » Ainsi l'attitude dernière du philosophe dionysiaque à l'égard de son premier adversaire, c'est une animosité qui ne raisonne plus et s'abaissera bientôt à des injures personnelles, tantôt sur la laideur du « métis » probable qu'était ce magot aux traits si peu grecs ; tantôt

(1) VIII, p. 74.

sur la méchanceté du rachitique qui prêtait une oreille hallucinée aux suggestions de son « démon (1) ». Les Wagner avaient donc raison de se cabrer, aux heures idylliques de Triebschen, devant les premiers blasphèmes antisocratiques de leur inquiétant ami. Vingt années d'évolution haletante l'ont ramené à son point de départ et le montrent engagé une fois de plus dans l'un de ces cercles inféconds dont il fait quelque part l'emblème de sa divinité étrange : *Circulus vitiosus deus*.

Sous la rubrique antisocratique nous entendons grouper la plupart des vues négatives de Nietzsche, celles qui procèdent de son insatiable besoin de critique outrancière, et nous les ordonnerons en sous-groupes sous l'invocation des penseurs modernes qui semblent dignes d'en avoir fourni l'inspiration première : Rousseau, Stendhal, Heine, Stirner. Nous retrouverons d'ailleurs au cours de cette revue tous les ennemis de la culture de l'avenir déjà marqués sous nos yeux lors de la première période nietzschéenne ; c'est-à-dire la société et ses tribunaux, les vertueux considérés comme des timides, les sociaux envisagés comme des malades. Et nous pourrons plus facilement colliger ensuite les fragments de religion positive que souffla capricieusement aux oreilles de son dévot, le dieu à l'auréole d'émeraudes.

(1) VIII, p. 70.

II. — ROUSSEAUISME OU INCOMPRÉHENSION SOCIALE ET PÉNALE

1. — *Jean-Jacques injurié, mais suivi.*

A tout seigneur tout honneur. Voici pour premier patron de la critique morale de Nietzsche le maître du sophisme antisocial, l'homme de la Nature sans fard et de la Bonté initiale des créatures (qui d'ailleurs, par une pathologique contradiction de son être, fut aussi celui du Contrat sans correctifs et sans transition). Plus constamment encore que Socrate, Nietzsche a injurié Rousseau auquel il doit bien davantage, et, seule, la nuance de son invective diffère avec les périodes de son évolution. Nous l'avons vu, dans sa jeunesse, méconnaître de façon presque risible tout ce que son satyre modèle empruntait aux créatures de rêves jadis caressées par le père du romantisme. Il persistera à poursuivre sans trêve son précurseur de ses dédains d'aristocrate prétendu et de sa haine de concurrent inconscient. Toutefois, il le comprendra beaucoup mieux, lors de sa courte sagesse apollinienne, qu'au cours de sa longue décadence dionysiaque.

Humain trop humain reproche à Jean-Jacques (1) d'avoir entravé l'évolution progressive de la société européenne en préparant les excès révolutionnaires, et les pages du *Voyageur et son ombre* renferment une psychologie assez pénétrante de l'homme au cœur sensible. Car l'aphorisme 216 déduit finement la morale allemande du dix-huitième siècle finissant et son expression parfaite,

(1) II, 463.

le Kantisme, de deux sources principales : le Rousseauisme mystique et la Rome stoïcienne ressuscitée en ce temps par le goût français. Nietzsche ne voit pourtant pas assez que cette seconde source a même provenance que la première, le *Discours sur l'origine des sciences et des arts* ainsi que le *Contrat social* ayant puissamment contribué à répandre le culte des héros de Plutarque et de l'antiquité stoïque. De même, dans l'aphorisme 221, il croit le rationalisme révolutionnaire trop incompatible avec le sentimentalisme passionné par lequel, à la grande surprise des spectateurs de sang-froid, il se compléta toujours et se laissa conduire à l'occasion. Mysticisme et rationalisme, ce sont là en effet les deux faces antagonistes de l'âme de Rousseau ; le puissant sophiste avait su les amalgamer dans un mélange séducteur à tous et enivrant pour les esprits médiocres ou mal équilibrés.

Tant qu'il demeure sous l'influence apollinienne, Nietzsche, qui ne discerne pas assez le Rousseau stoïcien pour sympathiser avec son effort intermittent vers le Contrat, se sent au contraire choqué et repoussé par les gestes encombrants, par les confidences larmoyantes et indiscrètes de l'homme au cœur sensible. Les effusions démonstratives de l'auteur des *Confessions* lui semblent tout à fait opposées aux préceptes des moralistes socratiques qui recommandent la retenue dans l'expression des sentiments vifs, la dignité constante dans l'attitude publique (1). Les émotions les plus respectables, ajoute-t-il, dégoûtent quand elles sont exprimées sans mesure.

(1) XI, 276.

Plus tard, bien que revenu à un état d'âme fort voisin de celui de Jean-Jacques, notre penseur persiste dans son éloignement pour ce précurseur peu sympathique à son cœur, et recourt vis-à-vis de lui à l'injure sans arguments. Comment trouverait-il en effet des raisons qui ne portassent pas contre lui-même? Rousseau devient donc à ses yeux le type de l'esclave, du menteur, du chrétien (1) et ce dernier mot en dit long sous la plume du Nietzsche de ce temps. Enfin l'une des cinq négations fondamentales du philosophe de la Volonté de puissance sera celle de l'homme « fictif » de Rousseau. Erreur de bonne foi, mais profonde erreur, ainsi qu'au temps de la naissance de la Tragédie ; car nous montrerons le surhomme dionysiaque tout aussi proche parent que le satyre tragique de l'idéal rousseauiste. C'est d'ailleurs ce que trahissent ingénument les dernières lignes que Nietzsche ait consacrées à son maître secret. « Moi aussi, écrit-il dans le *Crépuscule des Idoles*, moi aussi je parle de *retour à la nature;* mais il s'agit chez moi d'une ascension vers une nature plus haute, plus libre, plus terrible même. Napoléon est un exemple du retour à la nature tel que je l'entends. » Et l'aphorisme s'achève dans une dernière diatribe contre Rousseau, où le mot « canaille » en français revient à plusieurs reprises. Il nous paraît inutile d'insister en ce moment sur la distinction que Nietzsche prétend établir dans ses lignes. Nous donnerons assez d'exemples de cette illusion dionysiaque de ses dernières années qui lui fit reprendre une à une, en les imprégnant à son avis d'une santé rayonnante, toutes les faiblesses romantiques de sa

(1) XIII, 807; du romantique aussi (XIV-1, 365).

jeunesse. Il persiste d'ailleurs à les traiter bravement chez autrui de maladie incurable et de répugnante décadence.

2. — *Vers l'Immoralisme dionysiaque.*

« Retour à la nature », ce mot d'ordre du Nietzsche des derniers temps montre assez qu'un immoralisme rousseauiste, et par là dionysiaque, a remplacé dans sa pensée l'Immoralisme stoïcien de 1877. Il s'est demandé de bonne heure si les animaux, qui se passent de morale, n'ont pas choisi la meilleure part (1)? Il en viendra sur le tard à définir l'humanité une race d'animaux présomptueux qui ont trop tendu leurs facultés psychiques et qui n'auront qu'un temps, heureusement pour le bonheur du monde (2). Enfin l'Instinct, jadis condamné sans pitié avec la Morale de la Coutume, se voit restauré sur l'autel de Dionysos (3). L'homme est le plus manqué des animaux, le plus maladif, le plus dangereusement égaré loin de

(1) XI, 105.
(2) XV, 173.
(3) Faut-il attacher quelque importance à ce bizarre aphorisme de *Par-delà bon et méchant* (aph. 188) où, laissant loin derrière lui les thèses embarrassées du *Discours sur l'origine de l'inégalité,* Nietzsche insinue que non seulement la douceur, la bonhomie, l'indifférence patiente sont « naturelles » dans les rapports entre hommes primitifs, mais encore la longue obéissance, la tyrannie de soi-même, le stoïcisme en d'autres termes. Il invoque à ce propos le témoignage des artistes qui, dit-il, savent mieux que personne que leur état le plus « naturel » consiste à ordonner, à ranger, à disposer. Certes il est un art, apollinien d'inspiration, qui présente ces caractères ; mais l'esthète de la *Naissance de la Tragédie* lui a préféré d'ordinaire, comme beaucoup plus antique, plus champêtre et plus naturel, l'art désordonné des satyres.

l'*instinct* (1). Car notre siècle reconnaît enfin, par le progrès des sciences expérimentales, que la conscience est une erreur, et que rien n'est parfait qui ne se fasse inconsciemment (2).

Nos collègues en animalité nous considèrent donc probablement comme un petit groupe de frères affolés, aliénés, que leur folie, leur mégalomanie exila hors du cercle de la félicité universelle (3). Et le bonheur des animaux hante à ce point la pensée de Nietzsche que ce but fatidique, dont nous avons dit la nécessité pour guider les efforts sélectifs de l'humanité future, pourrait bien être, à son avis, la *lente animalisation* de nos fils, par l'*oubli total des jugements moraux* (4).

Et en effet l'élan destructeur de notre immoraliste se dirige dès lors contre toute conception morale, qu'elle soit d'origine traditionnelle, rationnelle ou contractuelle. Il s'efforce à voir le plus différentes possible les morales diverses qui ont régi les nations, afin de les réfuter l'une par l'autre (5) et de nier leur commun caractère social. Il abuse de l'axiome : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. Il note les prescriptions étranges (6). Il souligne les évaluations de détail qui lui semblent antagonistes (7). Pourtant sur l'essentiel, c'est-à-dire sur les conditions *sine quâ non* de l'existence en commun, tous les codes s'accordent entre eux. Et Nietzsche a des étonnements d'enfant à voir le préjugé moral s'étendre dans l'espace

(1) *Antichrétien*, 14.
(2) V, 354.
(3) XII, 36.
(4) XIII, 365.
(5) V, 116.
(6) V, 43.
(7) V, 135.

jusqu'à la Chine et l'Inde (1), dans le temps jusqu'aux plus antiques sages dont l'humanité ait conservé le souvenir. Il ressent une stupéfaction analogue à celle d'un Fourier en se voyant le *premier* (2) à reconnaître l'erreur de son espèce tout entière, et à l'en avertir.

Il est impossible de trahir une plus stupéfiante incompréhension sociale que celle qui s'étale désormais dans ses écrits. La *Morale comme antinature*, tel sera le titre d'un chapitre du *Crépuscule des Idoles*. L'auteur a donc dès longtemps oublié les termes de son programme immoraliste initial : dépasser la morale de la Coutume pour instaurer la morale de la Raison et du Contrat. Il entend à présent reculer de la Raison vers la Tradition inconsciente, et, plus loin même en arrière, vers le règne sans partage de l'Instinct animal. Libre à lui ! mais alors, dans cette lente régression vers le bonheur de la bête, c'est le *sous-homme* qui est le terme de ses efforts. Et il ne parviendra à le grimer en surhomme dionysiaque qu'au prix des prestigidi-tations logiques dont il nous faudra contempler le spectacle.

3. — *La discipline sociale écartée.*

Avec les conditions rationnelles de la vie sociale, Nietzsche s'empresse de rejeter la discipline légale qui, seule, peut assurer la vie en commun contre les retours offensifs de l'individualisme sans frein. Son incompré-

(1) XV, 178.
(2) XV, p. 163.

hension pénale va de pair avec son incapacité sociale. Soit qu'il tente d'expliquer, de réfuter, de remplacer le code criminel, ses vues demeurent aussi péniblement confuses, et c'est là un des plus désolants aspects de sa doctrine. Voyez les explications baroques qui s'étalent au second livre de la *Généalogie de la Morale*, où le châtiment apparait tour à tour comme règlement d'une dette contractée à l'égard d'un individu; comme cruauté satisfaite à titre de paiement; comme tribut de joie offert à un dieu avide du spectacle de la souffrance. Tout cela est fragmentaire, insuffisant, forcé, paradoxal, sans portée générale.

Sa répugnance devant le châtiment légal s'appuie d'ordinaire sur le déterminisme, dont ce fils intellectuel de Schopenhauer est demeuré l'adepte fervent, et sur lequel il a parfois de belles analyses, alors, par exemple, qu'il explique habilement le préjugé de notre liberté par une illusion flatteuse au Sentiment de puissance (1). Mais le déterminisme n'a rien qui soit en contradiction avec l'idée pénale, la punition sociale, prévue d'avance par le délinquant, ayant précisément pour but de créer des motifs artificiels qui interviendront dans la délibération préliminaire à l'acte, pour le diriger dans le sens toléré par la société. C'est la Volonté de puissance de l'individu qui se brise alors contre une puissance plus forte et c'est pourquoi la prétentieuse formule déterministe : « Rendre au devenir son innocence (2) » ne vaut pas contre le droit de punir (3).

(1) Voir le début du *Voyageur et son ombre;* puis IV, 128, et XIII, 306, 307 et 635.

(2) XV, p. 207.

(3) Nietzsche l'avoue parfois à demi (XIII, 425) : « La punition, dit-il,

Quant aux autres objections nietzschéennes, elles sont pour la plupart enfantines (1). Pourquoi, nous dit son dernier ouvrage (2), juger un homme sur un seul acte qui exprime si peu de sa personnalité totale? Un accès de colère : on saisit un couteau, on donne le coup. Qu'y a-t-il là-dedans de la personne? Souvent le réflexe est si involontaire que l'acteur, amené à réfléchir ultérieurement sur son acte, s'y sent pour ainsi dire accessoire, désintéressé. Un seul mouvement, mis en balance avec tout ce qui a été fait durant notre vie, est vraiment égal à zéro! C'est ainsi qu'on voit, au contraire, des actions trop bonnes pour le caractère de celui qui les accomplit, résultats d'une heure de disposition et de santé exceptionnelles, et dont nous ne sommes pas « dignes », quoique les ayant faits. Peut-être, répondrons-nous; mais il est peu probable que la société entre jamais dans de pareilles considérations; et elle supprimera cet innocent assassin, afin que son voisin se sente moins l'accessoire, le prolongement et l'instrument du couteau automate, lorsqu'il s'en saisira. A quoi bon punir puisque l'acte est irréparable? reprend notre naïf. Pour qu'il se fasse difficilement une seconde fois, répond le bon sens des nations.

Et Nietzsche convient volontiers que si même nous supposons notre caractère immuable, avec Schopenhauer, il est complexe en tout cas, et qu'on peut amener durablement une de ses faces au premier plan, en laissant les autres dans l'ombre. Soit, il suffit : la société a d'abord pour intérêt premier de régler les actes; elle ne s'occupe qu'en second

n'a pas de sens si le déterminisme est admis, mais alors la promesse non plus, ni le devoir accepté. »

(1) XI, 80 et suiv.

(2) XV, 93 et 94.

lieu d'agir sur les intentions. Le code pénal n'a pas pour objet de changer les caractères, ce qui est l'œuvre de la morale domestique ; il se contente d'empêcher leurs manifestations dangereuses à la vie commune, en fournissant à l'esprit des motifs d'abstention en face des suggestions du couteau. Mais l'aspect seul est changé, insiste notre homme ; l'essence demeure : l'abstention est un *factum brutum*, un fait matériel qui laisse place aux interprétations les plus opposées (1) ! Oui, mais la seule interprétation qui intéresse d'abord le corps social, c'est que le voisin a désormais la vie sauve.

Les casuistiques objections se pressent pourtant dans le cerveau fécond de l'ennemi des répressions pénales. Le bourreau, nous dit-il, assassin lui-même, incite à l'assassinat par cet exemple néfaste (2). Ou bien : puisque, en bonne justice, il faudrait proportionner la peine au degré de sensibilité du coupable, et que cela n'est guère possible en une époque aussi sensitive que la nôtre, il ne faut pas de code du tout (3). Ou encore : le châtiment, habituant à ne considérer que les suites extérieures de la faute, détourne l'esprit des conséquences naturelles de nos actes et rend la conscience superficielle (4). Tout cela est peu persuasif, on l'avouera !

En dépit de ses arguties sophistiques inépuisables, Nietzsche n'a pu s'empêcher d'ailleurs de rechercher et de proposer plusieurs substituts divers à ces législations criminelles qu'il poursuit d'une invincible antipathie.

(1) XV, 95.
(2) *Généal.*, II, 14.
(3) XIII, 438.
(4) XII-2, 317, et XIII, 446.

Très souvent il revient à la vieille idée déterministe, et soi-disant humanitaire, de la maison de santé remplaçant la prison ; mais il est fort probable que ce ne serait là qu'un changement d'étiquette sur la porte d'entrée de ces utiles monuments publics. Car, si le délinquant y était *gâté, choyé*, comme notre philosophe le propose quelquefois (1), les plus immenses sanatoria deviendraient bientôt insuffisants à loger de si heureux malades. Il est vrai que leur protecteur avance un jour une autre idée qui ferait réfléchir les candidats à l'hospitalisation pénale : celle d'employer leur précieuse personne pour des essais scientifiques, pour quelque vivisection humaine sans aucun doute (2) ; destination qui, à son avis, les édifierait grandement, par le sentiment de leur utilité sociale restaurée !

Nous sommes pourtant amené par ce détour puéril aux plus nobles velléités pénales de Nietzsche, toutes stoïciennes ou apolliniennes celles-là. Il en esquisse le principe dans l'un de ses aphorismes posthumes : la punition, dit-il, doit consister dans une dégradation par rapport à l'idéal que nous nous sommes formé préalablement nous-mêmes. Elle n'est donc *pas un point de vue social*. Si fait, répondrons-nous : social par le détour stoïcien et apollinien du Contrat, consenti librement et maintenu au prix de l'effort sur soi-même. Nietzsche parle quelque part (3) d'une constitution où les châtiments d'opinion seraient seuls admis ; où, mieux encore, le criminel s'accuserait publiquement et se punirait de ses propres mains pour

(1) IV, 202, et V, 289.
(2) XIII, 443.
(3) IV, 187 et 437. Renan a eu la même inspiration et les sociétés féodales ont connu quelque chose d'analogue : voyez le *Hara-Kiri* des Japonais

avoir transgressé la loi édictée par lui-même. Tout cela est assez proche de l'ascétisme apollinien que nous avons décrit plus haut. — Quiconque, poursuit-il, se possède vraiment, pour s'être définitivement conquis, considère ensuite comme son privilège imprescriptible le droit de se punir, de se gracier, de s'apitoyer sur soi, quand le moment est venu. Il n'a pas besoin de permettre cela à un autre; mais il *peut cependant abandonner librement son droit*, à un ami, par exemple! Nietzsche ne voit pas assez qu'il rédige en cet endroit une formule de Contrat social.

Au surplus, sur le thème stoïcien, il n'est pas moins près de la divagation que dans la théorie déterministe. D'abord, quand il reprend à son compte la doctrine mystique de la substitution des responsabilités de la victime expiatoire. Il faut, dit-il, payer le bien et faire payer le mal. Mais *pourquoi serait-ce précisément* à la personne qui a fait ce bien ou ce mal (1)? — Ou encore, quand il recourt à de vagues effusions sentimentales : contre le crime, écrit-il quelque part (2), ne luttons pas directement par la peine; élevons-nous plutôt sous les yeux du criminel; devenons des exemples lumineux; éclipsons le méchant par notre rayonnement. La nécessité du terrorisme des peines prouve que la vertu positive émanée des puissants n'est pas assez grande (3). — La Volonté de puissance elle-même vient appuyer tant bien que mal les lubies de son fervent. Aussitôt, dit-il, qu'on a compris (4) que l'agression contre notre sentiment de puissance nous fâche

(1) *Par delà*, 159.
(2) V, 321.
(3) XIII, 437.
(4) XIII, 422.

avant tout dans le forfait d'autrui, il faut songer à se procurer, comme compensation, une réconfortante augmentation de ce sentiment primordial. Or, c'est pauvreté imaginative que d'en rester à faire tort à notre tour au criminel, comme y tâche encore notre pitoyable code pénal. Une entreprise hardie, une noble action en faveur de la communauté pourrait lui être comptée comme réparation. Soit, et la société admet en effet la réhabilitation par des faits de ce genre, militaires ou scientifiques. — Mais voilà la substitution des personnes qui se mêle à la compensation des actes : « Quelques-uns pourraient aussi réparer le dommage que d'autres ont causé, par des bienfaits sociaux surabondants pour leur part. » Soit encore, il y a là quelque chose de la vocation mystique de certains ordres religieux ; mais il ne faut pas exagérer l'efficacité de ce dernier remède social. Et voici une évidente exagération, une pure utopie dans le bleu : « Si l'individu est blessé, il doit s'élever un degré plus haut et par là rétablir en l'élargissant son sentiment de puissance. Que tout l'odieux du misérable soit degré et piédestal pour le noble ! » Enfin, par une aberration tout à fait dionysiaque et qu'il faut décidément inscrire au compte du dieu de la « petite folie (1) », Nietzsche nous propose quelque part, après une réparation à l'égard de ceux à qui l'on a fait du tort, de « se réparer aussi de ses propres mains », de se réconcilier avec soi-même ; et cela, soit par une bonne action, soit par une *petite méchanceté* superflue (2). Comprenne qui pourra. Si c'est de l'ironie, elle est vraiment déplacée en si grave matière.

(1) Voir plus loin.
(2) XII-2, 316.

Au surplus, ses incessantes objections contre le châtiment légal n'empêchent nullement l'admirateur des Maîtres et le contempteur des Esclaves de compter sans cesse parmi les qualités nobles celles du *juge sévère,* qui *sait et qui peut punir* (1) *:* tandis que le fait de *n'oser plus châtier le criminel* et d'avoir pitié de lui caractérise à ses yeux les dégénerés contemporains (2). N'a-t-il pas donné, au début du deuxième livre de la *Généalogie de la Morale,* une analyse ingénieuse et profonde du rôle des pénalités sociales dans le développement de la Raison, dans la naissance du sentiment de la responsabilité, dans la préparation de la morale apollinienne du Contrat. Ces pages sont parmi les plus belles qui soient sorties de sa plume. Toute la prééducation de l'homme, dit-il, a visé à le rendre capable de *promettre,* à vaincre en lui la faculté d'oubli : faculté qui est fort utile à la vie, et même preuve d'une santé intacte (à en croire l'apôtre dionysiaque de l'instinct, alors ressuscité dans le cœur de Nietzsche), mais qui, en revanche, laisse absolument inaptes au contrat et à la vie les êtres qui en sont pourvus. La société a voulu développer la mémoire à tout prix chez chacun de ses membres, afin qu'entre la promesse « Je le veux, je le ferai », et l'acte qui accomplira cet engagement, toute la série des pensées et des distractions intermédiaires puissent passer sans altérer la volonté initialement exprimée. Combien ce fut une tâche difficile que d'amener l'homme à devenir de la sorte calculable, régulier, nécessaire, capable, en promettant de s'engager efficacement pour l'avenir. Pour l'habituer à répondre ainsi de soi sur certains points précis,

(1) *Par delà*, 293.
(2) *Ibid.*, 201.

et à dompter l'oubli dans son âme, il a fallu une terrible *mnémotechnique* faite de supplices sanglants et d'atrocités tortionnaires. C'est pourquoi les meurtres rituels accompagnaient en masse les grands traités entre peuples ou entre rois. Car l'association de douleur et de mémoire, nous l'avons dit à propos de l'ascétisme apollinien, est un des principes de la plus vieille psychologie du monde. Avec l'aide de telles images et de tels événements, conclut Nietzsche, on garde enfin dans sa mémoire cinq ou six : « Je ne veux pas », au sujet desquels on *donne sa parole* afin de participer aux avantages de la société ; et *vraiment, avec l'aide de ce genre de mémoire, on arrive enfin à la raison.*

Jamais peut-être, plus qu'en ses pages tardives, il n'a été près d'une véritable intelligence des conditions de la morale apollinienne du contrat. Nous l'avons vu avouer d'ailleurs que cette Raison, si péniblement acquise, n'est point si éternellement affermie qu'elle n'ait plus besoin de soutiens solides ni de stimulants énergiques. Cependant, parvenue en ce point, la *Généalogie de la Morale* dévie soudain vers les analyses arbitraires et fantaisistes que nous avons signalées, sur l'origine du châtiment ; il n'est plus question de mnénotechnique ni de responsabilité développée.

Incapacité civique, tel est donc le jugement qui s'impose à tout esprit de sang-froid devant l'œuvre nietzschéenne. D'intermittents ou fulgurants éclairs de pénétration et de vérité ne sauraient effacer le caractère dissolvant et malsain de ses suggestions sociales

III. — BEYLISME, OU LE CRIME COMME ÉNERGIE ET LA VERTU COMME TIMIDITÉ

I. — *Méridionalisme romantique.*

L'aversion instinctive de Nietzsche pour le châtiment vient sans doute en grande partie de sa complaisance pour le criminel; et nous ne nous croyons point téméraire en avançant qu'il a nourri, sinon puisé ce dernier sentiment dans la lecture de Stendhal, dont il fit de bonne heure un de ses conseillers favoris. Leur premier contact est de 1869, d'après Mme Foerster-Nietzsche (1) : et, en 1885, après avoir nommé Beyle le *dernier des grands moralistes français* (2), l'ermite de l'Engadine lui reconnaît encore, parmi tous les Français du dix-neuvième siècle, les yeux et les oreilles les plus riches en pensées fécondes. Peut-être même, ajoute son fidèle lecteur, avait-il en lui trop d'un Allemand ou d'un Anglais (?) pour sembler supportable aux Parisiens de son temps.

Nietzsche a pris à Beyle beaucoup de son méridionalisme romantique, et en conséquence beaucoup de son admiration pour les beaux crimes de la Renaissance. A peine si, aux heures apolliniennes d'*Aurore,* il lui échappe un aphorisme qui semble tourné contre le forfait pittoresque et la passion relevée du ragoût esthétique (3). Le plus souvent, il prise le « bon brigand », le « bon vengeur », le « bon adultère » du cinque cento, qui avaient

(1) *Biogr.*, II, 20.
(2) II, postface, p. x, et XIV-1, 350.
(3) IV, 141.

du moins le « sens de la plénitude (1) » ; et il applaudit chaleureusement à la « virtu » des bravi (2). C'est que la bête de proie, à la Borgia, n'est point suspecte de dépression morale, et garde le privilège de la santé la plus entière, parmi les plantes luxuriantes et les monstrueuses productions des tropiques (3). Nietzsche affectionne en effet l'expression déterministe de « plante-homme », que Taine avait déjà empruntée à Beyle; et il ressent une sympathie non dissimulée pour les tropiques, la brûlante patrie du dieu Dionysos. Il estime que les « moralistes » nourissent une haine injustifiée contre la forêt rousseauiste qui abrita les heureux enfants de la nature, et contre les fils brûlants des tropiques, auxquels ils préfèrent obstinément l'homme des zones tempérées, médiocre et moral de toutes choses. Pour sa part, il a des indulgences infinies à l'égard du pays du soleil. Voyez ces stendhaliennes impressions de voyage outre-monts. « A Venise, dit-il (4), on est volé par les marchands aussi bien que dans le Tyrol; mais sur la lagune, c'est avec un franc rire, et une amusante inconscience, tandis que, dans les Alpes, la mauvaise conscience du larron éclate sur ses traits déplaisants. » Et nous croirions entendre Beyle nous parler des « momiers » de Genève. La vulgarité du Sud ne choque l'ancien wagnérien ni dans les opéras de Rossini, ni dans les pages de Gil Blas; car l'absence de recherche, l'animalité reposante rayonne à ses yeux de pareilles manifestations d'art (5). Ainsi, son inspirateur acceptait les

(1) XI, 217.
(2) XV, 331.
(3) *Par delà*, 197.
(4) IV, 316.
(5) V, 77.

bourrades et les grossièretés provençales en faveur du « naturel » qui parait leurs auteurs : « Ils ne peuvent me déplaire », avouait-il avec abandon. A Gênes, Nietzsche a des descriptions qu'on dirait découpées dans *Rome, Naples et Florence,* alors qu'il exalte les conquérants, constructeurs des palais (1) de cette belle cité : « Revenus dans leur patrie, les hardis marins voulaient, dit-il, exprimer à tous les yeux leur supériorité individuelle et dresser l'infini de leur personnalité entre eux et le voisin. » Dans le Nord, poursuit leur admirateur, c'est la loi et le goût général de la légalité qui s'expriment par l'architecture des villes; on y devine cette intime propension à se faire égal, à se conformer à l'ordre établi, qui a dominé l'âme des bâtisseurs. Au lieu qu'aux rives méditerranéennes on rencontre à chaque tournant de rue un homme complet, qui connaît la mer, l'aventure, l'Orient ; un homme à qui *la loi et le voisin sont choses odieuses,* et n'inspirent que le sentiment de l'*ennui*.

Pur beylisme que tout cela ; et, de cette disposition fondamentale à goûter les manifestations pittoresques de l'individualisme sans frein, nous allons voir le disciple tirer, à l'exemple du maître, les plus étranges préventions en faveur de la dignité, du charme et même de l'utilité sociale du crime.

(1) V, 291.

2. — *Des avantages du crime.*

La dignité d'abord est assurément l'apanage du crime, car il faut du courage au malfaiteur (1). La grandeur de son but l'élève bien au-dessus de la calomnie (2). Ce n'est point dans les rangs de ses pareils qu'on rencontrera des « coquins » (Schufte), mais bien plutôt parmi les gens qui ne pêchent point (3) ; et un loyal criminel mérite mieux d'être honoré qu'un citoyen modèle, car ce dernier n'est jamais exempt de quelque hypocrisie condamnable (4). Nietzsche constate avec regret que la crainte du châtiment social, si arbitraire, amène parfois ces vaillants délinquants à renier leur action d'éclat en s'abandonnant ostensiblement au remords ou à la résignation expiatrice. Et en effet le mot de Galgenpredigt, qui exprime l'amende honorable sur l'échafaud, porte, en allemand, un certain ragoût d'ironie. Ils gardent du moins ce privilège magnifique, et qui les égale aux rois, de refuser la grâce que ces derniers ont le droit d'accorder (5). La rencontre des déportés sibériens de droit commun, dans les romans de Dostoiewsky, a fait événement, plus encore que *Stendhal,* dans la vie de notre penseur (6). Il a salué là de ces cri-

(1) XV, 531.
(2) XI, 218.
(3) XII-2, 185. Il y a dans le texte allemand un calembour intraduisible sur Verbrecher et Verbrechen.
(4) XII-2, 234.
(5) XI, 83.
(6) VIII, p. 158.

minels conséquents, qui acceptent leur destin avec une certaine sévérité sombre, se gardent de calomnier leur action violente, et possèdent au total plus de santé dans l'âme que les pécheurs repentants. C'est l' « élite du peuple russe » . Ainsi Beyle cherchait volontiers à Toulon l'élite du peuple français. Et Nietzsche a quelque part cette magnifique formule, toute stirnérienne déjà, dans son inconscience grandiose : « Et si je dois être coupable, je veux que *toutes mes vertus s'agenouillent devant ma faute* (1). »

Le crime n'est pas seulement noble ; il est encore charmant, amusant, négateur de l'*ennui*. Lisez *Macbeth* pour connaître à ce sujet l'opinion de Shakespeare. Rien n'est plus loin de la pensée du poète tragique que de moraliser dans son drame contre l'ambition et ses conséquences sanglantes. Tout au contraire, il se donne avec délices le spectacle de cette ambition furieuse. « C'est le charme des charmes qu'une pareille existence, changeante, excitante, dangereuse, sombre parfois, mais souvent pénétrée de soleil (2). » Vivre de la sorte est une « aventure » , avec tous les attraits que comporte ce mot magique. Shakespeare est ici l'interprète d'un temps agité et *fort*, à demi enivré et comme étourdi par l'*excès de sang et d'énergie*. Pour établir les agréments du crime, nous trouverions encore dans *Aurore* un apologue railleur sur le Péché, seule créature de l'homme au sein d'un monde qui est tout entier l'œuvre de Dieu. Et l'homme, ajoute notre plaisant, irait repousser son unique enfant parce que ce rejeton déplaît à Dieu, son grand-père ? Les dernières

(1) XII-2, 312.
(2) IV, 240.

lignes sorties de la plume de Nietzsche hasardent même une plaisanterie plus lourde encore sur l'ennui qui doit régner à la cour céleste, puisqu'elle exclut les don Juan et les Borgia (1). Avis aux petites femmes dévotes, conclut le penseur peu difficile en ce lieu sur la qualité de son ironie.

Il y a plus de sérieux, en apparence tout au moins, dans ses tentatives pour établir l'utilité sociale du crime. Lors de sa période apollinienne, il avait rappelé, en des aphorismes assez justes et pénétrants, que les inventeurs et les novateurs, surtout dans le domaine moral (2), sont d'ordinaire considérés comme des criminels par l'opinion arriérée de leurs proches. Quand sonnent ses heures d'exaltation revenue (3), il retourne cette égalité entre inventeur et criminel, déjà un peu osée à titre de règle générale, et il semble accorder à tous les genres de criminels le privilège d'être des inventeurs, des précurseurs injustement persécutés (4). Les *libres agisseurs,* plus encore que les libres penseurs, seraient les instruments du progrès de l'espèce (5). Le crime met les langues en mouvement et force les esprits obtus à réfléchir (6). Il conserve en outre les instincts d'offensive et de défensive sans lesquels l'humanité serait morte depuis longtemps (7), ou du moins descendue plus bas encore sur les degrés de la dégénérescence (8). De sorte qu'il est permis de poser

(1) XV, 425.
(2) IV, 98.
(3) VIII, p. 158.
(4) V, 4.
(5) IV, 20.
(6) XI, 79.
(7) V, 1, et XIV-1, 155.
(8) XII-1, 168.

ce principe inattendu : « Que tu suives tes meilleurs ou tes plus mauvais penchants, *en tout cas,* tu es un bienfaiteur de l'humanité. » Car, dans la seconde hypothèse, tu agis comme *stimulant* pour la communauté (1); tu sers à relever l'espèce homme (2) par ce que tu fais de mauvais, d'effrayant, de tyrannique, et ta faute devient bienfaisante, même au point de vue strictement *économique* (3). Utilitarisme criminel (4), assez inattendu chez l'ennemi déclaré de la notion de l'Utile que Nietzsche est, à ce moment, devenu.

Si l'on concédait que de telles assertions ne sont peut-être pas absolument dépourvues de vérité, il faudrait se hâter de proclamer en revanche que les bienfaiteurs de l'humanité qui nous sont ici présentés n'ont nullement besoin d'encouragements théoriques : ils sont et seront toujours surabondants. L'œuvre de la Raison sociale fut de ramener à de justes proportions leurs services. Aussi est-ce une métaphore bien imprudente que de comparer le méchant à la roue qui entraîne en avant le corps social, tandis que le bon serait le frein propre à enrayer l'emballement du char de l'État. D'où la conclusion évidente et triomphante, que la roue est au total plus importante que le frein (5). Non pas, si le véhicule a des milliers de semblables roues fort impétueuses, et entretient à grand'peine quelques freins en bon état de service : en sorte qu'il aurait depuis longtemps roulé dans l'abîme,

(1) XIII, 311.
(2) *Par delà,* 44.
(3) XV, 94.
(4) XII-2, 165.
(5) L'apologie du vice, à ce point de vue, est d'ailleurs un héritage du sensualisme, et Mandeville la tenta dès le début du dix-huitième siècle.

s'il eût été abandonné aux mains de conducteurs, uniquement préoccupés de graisser les essieux.

Enfin dans un de ces moments de demi-lucidité qui le font reculer devant les dangers de son entreprise immoraliste, Nietzsche découvrira une dernière utilité du crime, si fécond déjà en fruits de tout genre : c'est de procurer à la vertu l'attrait de l'exception, de la distinction, de l'aventure, du « fruit défendu » ? Les anarchistes n'ont-ils pas consolidé les trônes. « On ne peut rendre un meilleur service à une cause que de la persécuter : c'est ce que j'ai fait (1) ! » Pénible subterfuge, car cette prétention s'accorde mal avec celle qui la suit de près (2), réclamant pour l'immoralisme le privilège d'une séduction incomparable, et toute la « magie de l'extrême ». Entre ces deux séductions, nous prévoyons quelle sera la plus efficace pour le commun des hommes.

Dès lors que le crime est à ce point noble, séduisant, stimulant, la conclusion s'impose qu'on le doit pratiquer de son mieux, ne serait-ce qu'à titre d'exercice hygiénique en quelque sorte. Et c'est ainsi qu'une fois de plus l'immoralisme de Nietzsche, perdant le caractère stoïcien d'antithèse rationaliste à la morale machinale du clan, prend la signification précise d'antagonisme à l'égard de toute morale sociale. En effet, non seulement nous sommes invités à nous exercer aux « évaluations » inverses de celles qui sont acceptées autour de nous, à approuver *tous* les penchants mauvais, envie, avidité, ambition (3), quand ce devrait être au prix d'un « véri-

(1) XV, 434.
(2) XV, 437.
(3) XV 386.

table mal de mer moral (1) » ; mais il est une heure où Nietzsche semble encourager ses adeptes à passer de la spéculation à l'action sur ce terrain brûlant (2). Couper les ponts entre soi et son passé ; abandonner patrie, foi, parents, compagnons ; fréquenter les bannis de tout genre dans l'histoire et dans la société ; renverser ce qui est le plus honoré ; affirmer ce qui est le plus défendu ; pratiquer la « joie maligne » en grand style à la place du respect ; se séparer de la société par des fautes de tout ordre ; *accomplir tous les crimes,* tel est le programme de vie du Surhomme. Car nul ne peut devenir un guide, s'il n'a été préalablement *expulsé à fond* du troupeau !

Galéjades certes, que ces préceptes truculents chez l'honnête, délicat et scrupuleux savant ; mais ils font malheureusement songer aux dernières et pénibles inspirations de son maître Beyle ; à ces pages du roman de *Lamiel,* où s'entassent incendies et assassinats également applaudis par l'auteur. Non, ce n'est pas impunément que l'on caresse autour de soi la bête humaine ; elle semble parfois ressurgir du tréfonds ancestral de l'être, et l'on dirait que l'odeur du sang monte par intervalle au cerveau du prêtre de Dionysos, comme du créateur de Julien Sorel. Nous retrouvons à plusieurs reprises (3) sous la plume de Nietzsche cette thèse singulière, qu'il est des assassins qui, ayant tué par un instinct qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes, ajoutent au meurtre un

(1) *Par delà*, 23.
(2) XIII, 98, 99, 100.
(3) XV, 331, et *Zarathoustra :* chapitre de « Pâle Criminel ». Rohde, qui apprécia le début de cette œuvre pathologique, fit exception pour le chapitre du Criminel, qu'il jugeait « rempli d'idées fantomatiques, et comme rapportées d'un autre monde ». (*Corr.*, II, p. 71.) Voir encore, sur le goût du meurtre, XII-1, 175 et 176.

vol insignifiant, par une sorte de pudeur inconsciente, dépouillent alors machinalement leurs victimes, *dont le sang leur importait seul* et se dégradent ainsi sans sujet devant l'opinion publique : « Vous dites qu'il a tué pour voler. Mais je vous dis : son âme voulait du sang, non du butin; il avait *soif du bonheur du couteau*. Il a volé *pour n'avoir pas à rougir de sa folie.* » On a vu se dérouler récemment devant une cour d'assises de la côte méditerranéenne les débats d'un procès criminel retentissant. L'accusé était un dégénéré, semi-littéraire, surnommé par la voix publique le « Tueur de femmes » ; à plusieurs reprises, il avait rempli le pathologique programme du « pâle criminel », tué pour tuer, et volé ensuite quelques objets sans valeur. — Décidément il est dangereux de trop caresser, même en imagination, les passionnantes sensations des chevaliers du couteau. Quelque chose de leur déséquilibre moral peut se glisser à la longue dans la pensée honnête, mais suggestible, de leurs esthétiques répondants!

3. — *Des inconvénients de la vertu.*

L'auteur d'*Aurore* (1) a emprunté de quelque ethnologue fantaisiste ce paradoxe, que l'homme primitif eut vraisemblablement l'épiderme de couleur brune-grise, comme il convenait à un proche parent du singe et de l'ours. A la longue, la peau des méridionaux serait devenue noire

(1) Aph. 241.

par suite des fréquents accès de colère et de passion qui firent affluer chez eux le sang à la surface. Les hommes du Nord, plus intelligents et, *par une conséquence inévitable,* beaucoup plus *craintifs,* auraient tourné au blanc à *force d'avoir pâli d'appréhension.* — Symbolique hypothèse ! Car, aux yeux de notre immoraliste, la morale, ce produit par excellence des zones tempérées, ainsi que nous l'avons vu (1), ressemble de visage à ses pâles inventeurs. C'est une blème et chlorotique personne, que réchaufferait de façon fort hygiénique l'étreinte de quelque fils dionysiaque du tropique, à la teinte cuivrée. La Raison, l'œuvre froide et guindée des Hyperboréens, entretient le scepticisme de ses adeptes à l'égard de leurs propres forces, et par là nourrit en eux un sentiment de faiblesse (2). Ce qui est noble, c'est de n'avoir nulle *crainte* devant soi-même et de s'abandonner à ses penchants avec confiance et quiétude (3). Il faut lâcher *hardiment* la bride à ses passions (4). Voyez, par exemple, la jeune fille qui se livre au séducteur. L'accuserez-vous de faiblesse, septentrional, maladif ? Point, l'acte de cette vaillante démontre que l'opinion ne lui fait pas peur (5). Et Stendhal, et Stirner ont jugé jadis exactement de même un courage d'ailleurs si profitable au sexe fort ! Bien plus, l'homme moral fait tort à d'autres qu'à lui-même par son défaut d'énergie. Tandis que le criminel suscite autour de lui les saines réactions défensives, l'honnête homme, qui ne nous inspire ni défiance, ni prudence, ni réflexion sérieuse,

(1) *Par delà,* 197.
(2) IV, 301.
(3) V, 294.
(4) *Par delà,* 198.
(5) XI, 130.

flatte notre paresse, notre laisser-aller, notre légèreté (1). C'est donc en réalité un mauvais citoyen.

Le préjugé en faveur des honnêtes gens vient de cette mauvaise habitude qui nous fait stigmatiser du nom de méchantes les tendances qui nous sont dangereuses, flatter *servilement* au contraire du nom de bonnes celles qui tendent à nous conserver (2). Tout cela doit rentrer à juste titre dans *le chapitre de la morale comme timidité* (3). Les gens moraux souhaitent le repos vers l'extérieur, la vie sans dangers : ils désirent n'être ni enviés, ni attaqués et préfèrent rendre préalablement « à chacun son dû », parant cette plate attitude des noms de justice et de compassion.

Jadis on savait mieux apprécier les impulsions puissantes et dangereuses qui se nomment aujourd'hui l'esprit d'entreprise, la témérité, la vengeance, la dissimulation, l'avidité de prendre, le besoin de domination : et des appellations honorables étaient alors accordées à ces instincts estimés. Ce n'est pas la *crainte,* mais le dégoût et la pitié pour l'homme qu'il faut éviter à tout prix (4). Et voici un beau cri du cœur : « Qui n'aimerait cent fois mieux craindre encore, s'il pouvait admirer en revanche, plutôt que de n'avoir rien à redouter, mais de poser ses regards sur le spectacle dégoûtant du temps présent (5). » Ne vaut-il pas mieux craindre en effet que de *s'ennuyer.* — Voilà le grand mot beyliste qui arrive à son tour : on songe ici à Stendhal se prétendant joyeux d'être attaqué

(1) XV, 226.
(2) XIII, 271.
(3) *Par delà,* 197.
(4) VII, p. 432.
(5) VII, p. 324 et 325.

par les brigands du Napolitain, et rendant responsables non les agresseurs, mais leur préfet et leur curé, des petits inconvénients qui résultent pour les voyageurs de rencontres si pittoresques. Rien de plus fastidieux à la longue pour certains tempéraments agités que le sentiment de la sécurité parfaite : ils se prennent vite à désirer de nouveau le chatouillement du fortuit, de l'incertain, de l'*imprévu* (1). — Certes le stoïcien est grand, songent ces dilettantes de l'existence ; mais comme il est insupportable aux autres (2), appauvri des plus beaux hasards de l'existence, calme, raide, froid, *prévu!* Enfin le digne couronnement de semblables déductions est un blasphème contre la clarté apollinienne et le delphique : *Gnôti seauton* (3), car une chose qui s'éclaircit cesse de nous intéresser. « Que voulait dire ce dieu qui conseillait de se connaître soi-même. Cela signifiait peut-être : Cesse d'être intéressant pour toi : deviens objectif. » Et voilà un conseil bien pédantesque en effet !

Aussi reniant par anticipation les belles déductions sur l'origine de l'individualisme rationaliste que nous avons signalées au début du second livre de la *Généalogie de la morale,* l'auteur du *Gai Savoir* condamne, comme opposée au progrès, la réputation stable, le brevet d'homme du Contrat. C'est, écrit-il alors, l'instinct du troupeau qui pousse à fixer une fois pour toute dans notre opinion le caractère et la vocation de chacun ; à dire d'un homme avec satisfaction : *On peut se reposer sur lui : il reste semblable à lui-même.* Quand la société s'exprime de la

(1) XV, 461.
(2) V, 305.
(3) *Par delà*, 80.

sorte sur le compte de quelqu'un, elle sait posséder là un *instrument* toujours prêt, et elle honore ces *natures d'instrument,* douées de fidélité à elles-mêmes et d'immutabilité dans les vues, les efforts, les vices même. La réputation stable, fruit d'une longue adaptation sociale, serait donc au total un indice de faiblesse. Et, à mesure qu'il avancera dans la voie dionysiaque, Nietzsche condamnera de plus en plus brutalement ces *instruments* de la vie en commun, dont la fidélité aux conventions une fois acceptées blesse son instantanéisme stirnérien. Ce sont ces maîtres d'eux-mêmes qu'il baptisera finalement du nom d'esclaves.

Les romantiques de jadis les nommaient bourgeois, concierges, philistins, ces sectateurs de la morale vulgaire. De plus modernes romantiques pourvus de prétentions savantes leur attribuent le caractère anthropologique de la brachycéphalie, et les peignent à ce titre sous les plus basses et les plus vulgaires couleurs. Nous avons montré Nietzsche appliquant de bonne heure à tout ce qui n'était pas le petit groupe imperceptible de ses amis intimes les mêmes méthodes dénigrantes, et les mêmes qualificatifs dédaigneux. Qu'il voie le monde « platement optimiste » en bon schopenhauérien, peuplé de *Bildungsphilister,* par un terme emprunté à ses ancêtres romantiques, ou foisonnant de chrétiens malades et de socratiques dégénérés, toujours ses périodes exaltées lui ont montré la société entière comme décadente, anémiée et ridicule. Le « troupeau de moutons », c'est la comparaison qui revient le plus volontiers sous la plume de pareils individualistes pathologiques pour caractériser tout groupement qui accepte une discipline, héritée de la

tradition, ou même personnellement souscrite (1). Et s'ils peuvent avoir raison quelquefois dans leur polémique contre les excès administratifs et contre l'apathie routinière, ils dépassent d'ordinaire singulièrement la mesure. Ils « jettent au ruisseau l'enfant avec l'eau du bain », comme dit le proverbe allemand, pour exprimer un mouvement d'impatience excessif en ses conséquences : ils renient les conditions essentielles de la vie sociale, sous prétexte que maints abus se sont glissés dans les actuels rapports entre les humains.

IV. — HEINISME, OU LA MORALE CHRÉTIENNE COMME MALADIE

A l'égard des *Natures d'instrument* dont nous venons de parler, Nietzsche a senti de bonne heure des mouvements impétueux d'indignation irrésistible. Il s'est habitué à combattre ses fréquentes et vagues mélancolies physiologiques par des élans de *fureur sacrée* contre les voisins (2). C'est là une forme atténuée de la course d'Amock; c'est la détente dangereuse à autrui d'un système nerveux qui cherche hors de soi la cause de ses souffrances internes.

Sur le tard, il a fait de la doctrine chrétienne le bouc émissaire favori de ses humeurs noires; attaquant non point le dogme, dont il ne parle jamais, mais, sans cesse, la morale évangélique. Et cet acharnement lui constitue une sorte d'originalité, tant cette règle de vie a passé

(1) *Par delà*, 199.
(2) Lettres à Rohde, 22 mars et 13 mai 1873.

dans le sang et dans les moelles des races européennes, concentrant, élaborant, affinant tous les éléments éthiques antérieurs. Il est permis de penser que son antichristianisme en morale fut l'un des auxiliaires les plus précieux de la renommée tardive du philosophe (1) qui intitula l'*Antichrétien* sa dernière production littéraire. La morale chrétienne, comme les choses très anciennes et très mêlées à la vie, a tant d'ennemis conscients ou inconscients! Certes, dès que l'on pénètre dans l'intimité de Nietzsche, on trouve en lui d'autres sources d'intérêt que cette attitude; mais elle frappe au premier abord les regards les moins affinés; et beaucoup n'ont guère dépassé cette première enveloppe dans leur tentative de pénétration au sein d'un système, peu clair en vérité.

Originalité, disions-nous en parlant de l'animosité de notre penseur à l'égard de la morale chrétienne; il faut s'empresser d'ajouter qu'il n'est guère original ici que par ses excès. Car cette sape est aussi ancienne que l'édifice auquel elle s'attaque, bien que les romantiques l'aient rajeunie et renouvelée de notre temps, comme ils l'ont fait pour toutes les tendances destructives de la cohésion sociale. Ils nommaient d'ordinaire droits de la passion, ou encore réhabilitation de la chair cet effort de leur maladie vers une santé qui fuyait leurs prises; et depuis la *Lucinde* de Schlegel jusqu'aux aberrations du saint-simonisme et aux effusions de Feuerbach, les descendants de Saint-Preux ont sévi dans la littérature du dix-neuvième siècle. Or, le paganisme dans sa forme la plus

(1) Ces tendances ne furent pas étrangères sans doute à l'intervention décisive de M. Brandes.

séduisante, c'est-à-dire l'hellénisme, fournissait une antithèse toute indiquée (1) aux prescriptions chrétiennes, qu'on dépeignait surtout dans leurs outrances ascétiques ou dans leurs alanguissements mystiques, afin d'en avoir plus facilement raison sous les yeux du bon sens moyen. Et, phénomène paradoxal, mais non point isolé dans l'histoire des idées, c'est un romantique juif, Henri Heine, qui a donné la formule la plus retentissante à cette opposition, en se proclamant Hellène par affinité élective, en répudiant les Nazaréens de toute race.

Heine fut naturellement abhorré de Nietzsche wagnérien, pour son ironie mortelle à tout mysticisme (2). Mais, après 1876, l'auteur des *Reisebilder* apparaît au contraire comme un « événement européen » à l'ancien apôtre de la culture germanique, désormais converti au cosmopolitisme intellectuel. Et l'opposition entre Grecs et chrétiens, si étrangère au pessimisme de la *Naissance de la Tragédie,* ne cessera plus de former la base en sourdine de l'improvisation nietzschéenne. Nous montrerons d'ailleurs qu'elle est, dans le second dionysisme, une superfétation, une contradiction même, explicable seulement par l'absolue confusion des idées de l'auteur vers cette époque. Au début de ses rétractations, Nietzsche semble encore hésitant sur cette voie scabreuse, et montre volontiers le baume à côté du venin dans la doctrine du Christ (3). Avec *Aurore* débutent les analyses de pathologie chrétienne qui vont se développer jusqu'à ces

(1) L'œuvre tout entier de Gervinus, par exemple, est fondé sur cette antithèse.
(2) X, p. 253.
(3) III-1, 224.

terribles et brûlants aphorismes de la *Généalogie* (1) et de l'*Antichrétien* (2), les plus puissantes invectives qu'inspira jamais la haine entre frères ennemis. Nous répugnons à insister sur cet aspect du nietzschéisme; c'est le plus connu d'ailleurs, et celui qui aura toujours le plus de spectateurs intéressés. A peine si parfois quelque effort est tenté pour rajeunir ces objections fanées par l'entrée en ligne du sélectionnisme (3), ou du dilettantisme esthétique.

Au surplus, comme il arrive d'ordinaire chez Nietzsche, l'antidote se présente à côté du poison : Apollôn vient par intervalles remettre quelque ordre sur le terrain dévasté par le passage des dionysiastes. A maintes reprises nous sont signalés l'utilité de la morale chrétienne, non seulement dans le passé (4), mais encore dans l'avenir (5); ses bienfaits certains (6) et même ses séductions irrésistibles (7); sans parler de sa force virtuelle et de sa saine vertu impérialiste que nous retrouverons en leur lieu. Assez fréquemment en revanche, le christianisme est accusé d'avoir favorisé l'égoïsme et affaibli les liens sociaux par l'exhortation au salut personnel. Mais outre que ce reproche est des plus inattendu dans la bouche d'un individualiste tel que Nietzsche, il porte entièrement à faux puisque c'est au prix de la constante pratique des vertus altruistes que s'opère le salut individuel du chrétien : merveilleux détour en conséquence pour replacer

(1) *Aph.*, I, 14.
(2) *Ibid.*, 15.
(3) *Par delà*, 62; XV, 86 et 152.
(4) XV, 386.
(5) XV, 409.
(6) XV, 227, 238, 242.
(7) XV, 389.

l'égoïsme, trop grandi, au service de la communauté.

Ce serait peut-être ici le lieu de signaler les flottantes et insignifiantes idées de Nietzsche sur la démocratie contemporaine. Malgré les assurances de certains de ses disciples, il n'est pas plus permis de voir en lui un antidémocrate qu'un antichrétien conséquent. Car on le trouve assez favorable à la démocratie en ses heures apolliniennes. Et, sur le tard, il n'a guère fait aux écoles socialistes que leur part dans son invective universelle contre la modernité. De façon assez confuse au demeurant, car, également incapable à ce moment de comprendre la théorie anarchique dans ses propensions stoïciennes, et de la répudier dans ses déviations criminalistes, il la confond, sans plus d'examen, avec le socialisme collectiviste, et injurie en bloc ces contradictoires doctrines (1).

A les examiner de près, toutes les objections de Nietzsche contre la morale chrétienne et ses succédanées ne portent que contre des déviations mystiques, auxquelles il s'est d'ailleurs abandonné pour sa part plus que quiconque, sans jamais se l'avouer. Il n'a pas vu que l'enseignement de l'Évangile associé au platonisme stoïcien, qui en est en vérité comme une première et incomplète ébauche (2), a fait la suprématie mondiale de l'Europe; et que, nous l'avons dit, en complétant la philosophie de l'histoire qu'il avait esquissée dans sa jeunesse, on pourrait voir dans l'ère chrétienne une huitième époque éthique, caractérisée par une heureuse fusion du dionysisme et de l'apollinisme, sous les auspices de la Bonne nouvelle palestinienne; l'apollinisme stoïcien formant

(1) *Par delà*, 202.
(2) *Ibid.*, Avant-propos, et VIII, p. 168.

dans le mélange la part de prédilection des forts et des sains ; le dionysisme atténué, ou mysticisme attendri, y gardant quelque place en faveur des faibles et des souffrants. Et, certes, il est sorti immensément plus de bien que de mal de cette combinaison dont la source sembla toujours divine à ceux qui en ont goûté les fruits et recueilli les bénéfices. C'est négliger à plaisir les enseignements de l'histoire pour céder aux partis pris d'une polémique sans mesure que de fermer les yeux devant d'aussi évidentes vérités.

V. — STIRNÉRISME OU OBSCURCISSEMENT DE LA RAISON DIRECTRICE

I. — *Analogies de tempérament entre Stirner et Nietzsche.*

Les analogies qui unissent Nietzsche à Stirner ont frappé les premiers lecteurs qui étudièrent méthodiquement, vers 1889 (1), l'œuvre du penseur arrêté pour jamais dans son activité productrice à l'heure même où lui arrivait enfin la renommée. Ces similitudes furent même pour Gaspard Schmidt l'occasion d'un regain d'actualité et lui assurèrent une attention qu'il n'avait guère plus que Nietzsche rencontré jadis de son vivant.

Pourtant Nietzsche n'a jamais cité Stirner ; il n'est pas certain qu'il l'ait lu (2). Sans doute, il avait pu trouver

(1) Le biographe de Stirner, M. J. H. Mackay, rapporte à cette circonstance son premier contact avec l'Unique.

(2) Et pourtant, en 1874, il en conseilla la lecture à son élève, M. Baumgartner. (Voir A. Lévy, *Stirner et Nietzsche*. Paris, 1904.) Si l'on rapproche cette indication du passage assez nettement stirnérien que devait bientôt montrer la quatrième *Inactuelle*, il est difficile de ne pas admettre un contact au moins passager entre ces deux intelligences parentes. (Voir Werke, I, 585.)

dans quelques manuels de philosophie les grandes lignes du système de l'Unique ; mais ces sortes d'ouvrages sont bien incapables à l'ordinaire de fournir des suggestions vivantes et de fécondes inspirations ; s'attachant le plus souvent à la formule vide de substance, et négligeant, par les nécessités mêmes de leur format, ce qui fait la personnalité et l'accent d'une conception du monde.

Nous croyons qu'on pourrait expliquer à la rigueur par la seule conformité du tempérament psychique les ressemblances que nous allons rencontrer jusque dans le détail. Stirner et Nietzsche furent pareillement « romantiques » dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire affectés à la fois d'hypertrophie maladive du Moi et de propensions mystiques inconscientes. Et de plus, ils se sont développés tous deux dans une atmosphère intellectuelle analogue : celle du mysticisme insidieux de la philosophie allemande classique. Car, entre Hegel, maître de l'un, et Schopenhauer, conseiller spirituel de l'autre, la distance n'est pas si grande que le donnerait à croire l'animosité du second de ces métaphysiciens à l'égard du premier. Kant fut le père commun du philosophe de l'« Esprit » et de celui de la « Volonté » ; et par Kant, Rousseau est leur grand-père légitime. Toutefois Nietzsche, qui eut l'esprit plus ouvert et plus curieux que Schmidt, tire à la fois avantage et préjudice de cette supériorité de culture : avantage, car il est plus constamment intéressant et attrayant ; préjudice, car il est moins logique et moins persuasif en revanche. Les assises immenses et vagues de son palais intellectuel inachevé n'offrent pas la perspective architecturale précise de l'édicule bizarre et provocant, jadis cimenté par les mains de l'Unique.

La précision mise à part, Nietzsche semble avoir hérité de Stirner jusqu'à ses tics familiers. Il a par exemple l'effroi comique de son précurseur devant la « coagulation » possible de ses pensers inquiets. Contre nos convictions trop despotiques, dit-il, nous devons être traîtres avec délices, et pratiquer l'infidélité d'un cœur léger (1). Sur le sol des passions poussent les opinions que la lenteur de l'esprit laisse bientôt *figer* en convictions (2); mais quiconque se sent d'esprit libre et infatigablement vivant sait empêcher, par une incessante métamorphose, de pareilles coagulations. Soyons, à cet effet, des « boules de neige pensantes », sans cesse accrues et fondues tour à tour dans leur mouvement sur le terrain des idées.

Voici maintenant le Fantôme ou le Phantasme, si abhorrés de Schmidt. Il est des gens, nous dit l'auteur d'*Aurore* (3), qui ne font rien tout le long de leur vie pour leur Ego, et n'agissent que pour le Fantôme de cet Ego, qui s'est formé, d'après leur aspect superficiel, dans *la tête de leur entourage,* et qu'ils ont ensuite accepté tout fait de la main de leurs proches comme s'il constituait leur véritable personnalité. Ils vivent donc dans un monde singulier de Phantasmes, et une analogie réunit tous ces hommes inconnus à eux-mêmes : c'est qu'ils croient à cette chose fictive et exsangue, l'homme abstrait, n'ayant jamais su opposer un Ego véritable, fondé par eux-mêmes, accessible à leur seule pensée, à la pâle image de rêve qu'ils anéantiraient en se montrant ce qu'ils sont. Voilà donc Feuerbach et son homme théorique réfutés de nou-

(1) II, 629.
(2) II, 637.
(3) Aph. 105.

veau après un demi-siècle, comme au beau temps du radicalisme hégélien. En effet, Nietzsche se montre autant que Stirner conseiller d'Eigenheit, d'originalité à tout prix. Nos mesures de valeur, dit-il, sont propres ou empruntées (1), mais ces dernières restent de beaucoup les plus nombreuses. Pourquoi donc les acceptons-nous ? par crainte, par timidité à l'égard de ceux qui ont formé ou plutôt déformé notre enfance. « L'homme *réel* a bien plus de valeur que l'homme *désirable.* » Formule toute stirnérienne dans son incommensurable orgueil !

A plusieurs reprises, les expressions favorites de Stirner passent sous nos regards surpris. Ainsi, lorsque nous rencontrons comme de nouvelles ébauches de ces associations d'égoïstes sur lesquels l'Unique fondait ses vagues espoirs d'avenir social, au lendemain des destructions conseillées par sa manie égotiste. Les termes sont ici presque identiques chez les deux écrivains. « Lorsqu'on fréquente *(verkehrt)* seulement avec ceux dont le contact nous réjouit et nous fortifie, dit Nietzsche, il se forme des groupes et des classements qui, de nouveau, s'organisent entre eux pour de telles relations, plus ou moins exclusives. » Notre siècle verra bientôt se grouper, par exemple, les gens décidés à repousser l'intervention odieuse des tribunaux et à régler eux-mêmes leurs affaires (2). Dès à présent, tous ceux qui ne se sentent pas liés par les mœurs et les lois régnantes, criminels, libres penseurs, immoraux, vauriens, commencent à se syndiquer efficacement. Et la société devrait le trouver bon ; quitte à compter qu'au siècle qui vient, chacun

(1) IV, 104.
(2) XI, 573.

devra « porter le fusil à l'épaule (1) ». Comme son prédécesseur encore, notre immoraliste a pourtant la prétention d'hériter tout le fruit des efforts passés de cette société qu'il menace d'un destin si tragique. Il sera, lui aussi, un *lachender Erbe,* un héritier satisfait; il suivra le char funèbre de sa victime dont la mort l'enrichit. « Nous estimons, dit-il, et nous protégeons toute accumulation de puissance, parce que nous, les sages, espérons être ces héritiers. Nous voulons être les héritiers de la morale après l'avoir détruite... (2) et non pas recommencer par le commencement (3). » Inspiration prudente, qui ne l'empêche pas de saluer à l'occasion la naissance de l'individu sur les ruines de la race (4), comme jadis Stirner applaudissait joyeusement à la décomposition sociale de la Grèce après son grand siècle.

Enfin, l'on dirait parfois que Nietzsche emprunte à cet inspirateur secret jusqu'à la plus personnelle de ses manies : la dévoration, l'engloutissement, la digestion de ce qui le gêne ou de ce qui seulement l'avoisine. Ainsi fait cette monère, première incarnation organique à ses yeux de la Volonté de puissance, qui étend ses pseudopodes gélatineux vers la matière environnante, non pour satisfaire sa faim, mais pour s'incorporer de son mieux tout ce qui, dans l'univers, est à portée de ses prises insatiables. Ainsi doit faire encore la créature vivante la plus achevée. « Nous voulons, écrit-il (5), considérer autrui et tout ce qui est hors de nous comme *notre nourri-*

(1) IV, 164.
(2) XII-1, 166.
(3) XIII, 282.
(4) V, 23.
(5) XII-1, 215.

ture », soigner autrui comme un jardinier son jardin. L'égoïsme qui nous maintient à chaque instant vivants et créateurs fait s'*abîmer* en nous de plus en plus de choses (1). Il faut *incorporer* en soi la volonté des autres (2), à moins qu'on ne préfère s'incorporer dans leur vouloir, par une sorte de prise de possession démoniaque.

2. — *Analogies de doctrine.*

Tout cela n'est que la superficie de la pensée stirnérienne; mais c'est plus profondément que s'étend et se révèle la parenté intellectuelle de ces deux hommes. Et d'abord, dans leur égale incapacité à distinguer nettement la raison de la passion. On croirait pourtant que Nietzsche y est parvenu en ses heures apolliniennes, alors qu'il rédige ce joli aphorisme sur l'imagination et la raison (3). Toutes deux, dit-il, peuvent enfanter pareillement. Mais la première est plus facilemcnt fécondée si, en revanche, elle met au monde plus de monstres mal conformés et de veaux à six pattes. La raison est une imagination devenue *prudente par ses malheurs* et qui progresse dans la vision, l'ouïe et la *mémoire*. — Eh! c'est bien cela, et pourquoi ne pas s'en tenir à cette fine analyse? Mais voici la passion qui devient raison, par les sacrifices

(1) XIII, 281.
(2) XIII, 408.
(3) XI, 308.

mesurés que lui fait l'homme (1), par la maîtrise qu'il sait encore exercer sur elle (2). Voici la raison qui devient passion à son tour (3) : « Nous commençons le combat contre la passion au profit de la raison et de la justice. Nous découvrons soudain que cette prétendue raison porte tous les caractères de la passion. » Et, par ces arguties complaisamment accumulées, la distinction s'efface de plus en plus aux yeux du penseur entre ces deux concepts, que les considérations sociales ne viennent jamais départager dans son esprit. Sur le tard seulement, il aura comme une lueur passagère de bon sens (4), et proclamera que la raison n'est pas un être pour soi, mais un état de proportionnalité entre passions et désirs divers, que toute passion contient son *quantum* de raison. Encore une fois, c'est bien cela : la raison est une passion refroidie, qui sait calculer et différer, pour tenir compte et des nécessités corporelles, dans cet assemblage de cellules que gouverne le cerveau (devoirs envers soi-même), et des nécessités morales, traditionnelles ou conventionnelles dans cet assemblage d'individus analogues entre eux qui forme la société humaine (devoirs envers autrui). Mais, bien loin de s'arrêter à ce qui rapproche les hommes à ces « notions communes » dont la plus vieille philosophie fait le fondement de ses conquêtes rationnalistes, notre penseur semble s'entraîner, derrière Stirner, à diriger avant tout sa pensée sur l'*unicité*, évidente, mais sans portée pratique ni morale, de l'acte et de l'acteur humain !

(1) XI, 439.
(2) XI, 212 ; XII-1, 14.
(3) V, 3.
(4) XV, 221.

Ses observations en ce sens sont aussi vécues, aussi physiquement senties parfois, que celles de Schmidt. « Ce que je fais n'est possible à aucun homme, dit l'auteur de la *Volonté de Puissance* (1) : cela m'appartient. On ne peut me payer de retour qu'avec un acte en tous cas différent du mien. » Nous sommes des hommes d'*une seule fois,* et n'accomplissons que « des actions d'une « seule fois » . Il a une formule très pittoresque pour exprimer que nous connaissons seulement du prochain ses réactions sur notre propre sensibilité (2). « Notre science des choses ressemble à un *espace creux modelé* auquel nous prêtons faussement un *relief positif inverse !* » Par là, nous vivons dans un monde de fantômes, dans un univers inversé par l'interposition de nos facultés psychiques. — Et l'acteur n'est pas moins unique que son acte. Ce qui choque en effet Nietzsche dans l'homme vertueux, dans l'homme social en d'autres termes (3), c'est qu'il peut être comparé ; qu'il a, jusqu'à un certain point, son semblable ; qu'il n'est pas isolé *(einzeln) ;* qu'il n'est pas une « personne » — ainsi que l'entend du moins l'individualisme affolé. Pour traduire cet état d'âme, le terme stirnérien d'Unicité *(Einzigkeit)* revient souvent sous la plume de son continuateur (4), qui proclame à son tour l'Individu, ineffable (5), incomparable, et autocréateur (6). Ce dernier qualificatif, qui peut être compris à la rigueur dans le sens stoïcien et contractuel, est en

(1) XV, 442.
(2) IV, 118.
(3) XV, 226.
(4) XI. Dans l'aph. 234, à deux reprises.
(5) XII-2, 207.
(6) V, 335, et XIII, 281.

revanche absolument contradictoire avec la foi à l'hérédité toute-puissante que Nietzsche emprunte d'ordinaire au darwinisme.

A l'Unicité de l'Individu, nous trouvons fréquemment associée son Instantanéité, si chère à Max Stirner. Le joli aphorisme 307 de la *Gaie Science* donne encore une formule heureuse et acceptable de la mutabilité de nos convictions instables : « Ta vie nouvelle a tué cette opinion en toi et non point ta raison. Tu n'en sens plus le besoin pour exister, et dès lors elle s'écroule sur elle-même tandis que la Déraison en sort au grand jour, comme un ver rampant. » — Mais voici qui est déjà excessif (1). Il n'est pas d'individu, nous assure-t-on, qui, dans le plus court moment, ne soit autre chose qu'au suivant : car l'atome chimique lui-même participe à ce flux incessant du Devenir (2). Peut-être ; mais Nietzsche a longuement établi ailleurs que la pensée humaine repose tout entière sur ces classifications, grossières autant qu'indispensables à la vie, qui rangent des objets, seulement analogues entre eux, sous la rubrique d'un même concept et d'un même mot. Au contraire, de l'Instantanéisme excessif, de ces considérations d'infiniment petits qui égaraient déjà la sophistique grecque (par exemple dans le problème d'Achille et de la tortue), et auxquelles notre homme demandera trop souvent de douteux arguments, on ne peut rien tirer que le chaos.

Au point de vue éthique en tout cas, dès que l'on a souligné non seulement l'Unicité de l'Individu dans l'espace, mais encore cette Unicité dans chaque seconde du

(1) XII-1, 81.
(2) XII-1, 57.

temps qui est l'Instantanéisme, la conséquence logique est l'impossibilité de tout contrat (puisque la durée est l'élément essentiel d'une convention souscrite) et par suite de toute vie sociale réfléchie. C'est le règne de l'individualisme sans restriction : c'est le pied de guerre établi à demeure (1), sans un instant pour respirer sous le harnois. C'est l'existence « le fusil à l'épaule » que nous avons vue apparaître tout à l'heure, et qui nous rapproche de l'idéal calabrais d'un Beyle. Si un peu d'incertitude devait en résulter autour de nous, tant mieux (2), ajoute Nietzsche. Il est bon d'apprendre à se passer de la protection de l'État, d'être soi-même État autant que possible ; d'exercer l'impérialisme pour son propre compte, comme les nations conquérantes le font dans leur sphère d'action (3). Nos relations *(Verkehr)* avec les hommes doivent tendre à employer leurs forces à notre avantage : l'humanité est un quantum de forces à se soumettre, un morceau de domination sur la Nature à faire passer entre nos mains ! Rien de plus beyliste ou stirnérien que ces idées-là qui ne sont d'ailleurs malsaines que par leur application excessive, et Napoléon est le digne modèle d'une semblable conception de la vie. L'idéal de l'auteur des Inactuelles s'est donc conservé au fond du cœur chez celui de la *Gaie Science*, qui continue de prôner la « vie dangereuse » (4), et la recherche en toutes choses de ce qui est à surmonter en elles. — A ce point que le Satanisme, cette expression de choix de l'ultra-indivi-

(1) XI, 196.
(2) XI, 557.
(3) XII-2, 244.
(4) V, 283.

dualisme romantique, ne fait pas plus défaut dans la seconde période de sa pensée que dans la première. Il sait bien que ses adversaires accuseront son Surhomme d'être le Diable (1), puisque le Diable est le plus vieil « ami de la Science (2) », et que l'Immoraliste se sent nettement enfant de Dieu ou du Diable (3), mais bien plutôt de ce dernier personnage (4). Il sait encore que Dieu a été réfuté en même temps que la morale présente; mais que l'Immoralisme, c'est-à-dire le Diable, n'est pas encore réduit au silence (5). « A l'âge de douze ans, j'inventai une étrange Trinité : Dieu le Père, Dieu le Fils, et Dieu le Diable. Mon raisonnement était que Dieu, se pensant lui-même, créa la seconde personne de la divinité; mais que, pour pouvoir se penser lui-même, il dut penser son contradictoire et par suite le créer. — C'est par là que je commençai à philosopher (6) ». S'il n'y a pas ici une fanfaronnade de satanisme, à la Beyle où à la Baudelaire, l'aveu est caractéristique.

3. — *Vers le Fouriérisme anarchique.*

Stirner tempérait ses explosions d'individualisme pathologique tantôt par de vagues esquisses stoïciennes en quoi

(1) VI, p. 213.
(2) *Par delà,* 129.
(3) XV, 415.
(4) XV, 464, et XII-2, 541.
(5) XIII, 228.
(6) XIV-2. 201.

Nietzsche l'a imité comme nous l'avons dit, tantôt par des élans d'optimisme et de gaieté phalanstérienne dont son émule semble réclamer aussi sa part à l'occasion. — Fourier, ce merveilleux cas de tératologie morale, a tiré jusqu'au bout avec une belle inconscience de maniaque les conséquences de l'enseignement mystique de Rousseau sur la bonté originelle de l'Homme et il a joué, plus ou moins incognito, un rôle prépondérant dans les spéculations sociales du dix-neuvième siècle. Nietzsche ne l'a sans doute point pratiqué directement, moins encore que Stirner ; mais son tempérament, joint à l'atmosphère ambiante, l'a prédisposé à tirer parfois des conclusions analogues devant le spectacle du monde moderne. Il montre par exemple les mêmes illusions sur l'efficacité sociale de l'Instinct et, après Fourier, citera triomphalement, comme exemple à l'appui, le seul penchant peut-être qui soit réellement altruiste : l'instinct maternel (1). Les âmes vulgaires, dit-il, ne comprennent pas que l'Instinct pousse contre notre intérêt : voyez l'animal qui défend ses petits. — Appuyé sur une observation aussi superficielle de la vie, il croit pouvoir, lui aussi, trouver sans peine le secret de concilier l'agrément actuel et l'utilité durable (2), d'utiliser la passion bien autrement qu'il n'a été fait jusqu'ici, de lui ôter son caractère terrible ou inquiétant. « Par la négligence des détails, par l'absence d'observation de vous-même et de ceux qui doivent être élevés par vous, vous avez laissé grandir les passions jusqu'à la taille de bêtes féroces, en sorte qu'à leur nom seul la crainte vous saisit déjà. Il dépendait de vous, et il

(1) V, 3.
(2) XII-2, 189.

dépend encore de nous de retirer aux passions leur caractère terrible... Il ne faut pas faire de ses erreurs des fatalités éternelles : au contraire, travaillons ensemble honnêtement à la tâche de transformer toutes les passions de l'humanité en « réjouissances (1) ». Ce sont les obscurantistes et les « philosophes », conclut notre homme, qui accusent sans cesse le caractère fondamental de l'ordre du monde? — Tel Fourier reprochait amèrement aux moralistes et à leurs quatre cent mille tomes inutiles d'avoir contrarié depuis six mille ans les vues bienveillantes de Dieu sur l'Humanité. — A titre d'Immoraliste dionysiaque, Nietzsche partage tout naturellement cette animosité contre les architectes de l'éthique théorique. Ces gens-là ont malignement exagéré la perversité humaine par intérêt personnel (2). Ont-ils assez menti sur la misère de l'homme méchant et le malheur de l'homme passionné? Oui, menti est le mot propre, car ils étaient congrûment informés au contraire sur le bonheur débordant de cette sorte d'hommes. Mais ils ont tu cette science indiscrète, parce qu'un aveu en ce sens eût réfuté leur théorie, d'après laquelle toute félicité naît de l'anéantissement de la passion et du silence de la Volonté de puissance... en un mot de la *Pétrification stoicīenne?* Et Nietzsche se montrera inépuisable en injures contre ces *calomniateurs* (3) de la passion, seuls responsables de l'actuelle dégénérescence.

Voici un principe qui vaut cent fois mieux que leurs noirs conseils : « Quand l'homme ne se tiendra plus

(1) III-2, 37, et XII-2, p. 395.
(2) V, 326.
(3) XV, 259.

pour mauvais, il cessera de l'être (1). » Ce n'est pas plus difficile que cela, et nous reconnaissons dans cet aphorisme une formule rajeunie du refrain qui retentit à travers l'œuvre entière du philosophe phalanstérien : « Entrez seulement d'un pas dans la voie que je vous indique et les obstacles s'aplaniront d'eux-mêmes. Ayez confiance en Dieu et en moi, son Messie, et tout ira bien. » On sait encore qu'un double idéal enchanta les rêves du rousseauisme et du romantisme réactionnaires : le Primitif et l'Enfant. Le darwinisme a un peu déconsidéré le bon anthropophage ; mais l'enfant, dépourvu de raison superflue, est toujours là pour servir de répondant aux amis de la passion. Ne possède-t-il pas la précieuse *innocence de l'égoïsme* (2) ? Il nous faut donc désirer la deuxième enfance (3). Et, d'après la parabole qui inaugure le premier livre de Zarathoustra, l'esprit des élus, ayant passé par les ressemblances symboliques du chameau et du lion, devra aborder au port de l'enfance, « qui est innocence et oubli, un nouveau début, un jeu, une roue qui se met à tourner d'*elle-même,* un premier mouvement, une sainte affirmation (4) » ?

Bien plus, si la hâte fébrile de son exploration philosophique lui en laissait le loisir, Nietzsche n'hésiterait pas sans doute à construire des utopies qui rappelleraient le Phalanstère. Il en esquissa de telles à plusieurs reprises : il lui paraît que le progrès des machines permettra au

(1) IV, 148.
(2) XII-2, 360.
(3) XII-2, p. 412.
(4) Certes, le conseil évangélique : « Si vous ne devenez semblables à ces petits... » est d'une pénétrante poésie ; mais il serait dangereux d'en tirer des conséquences sociales trop précises dans nos complexes agglomérations modernes !

siècle prochain d'accomplir de gigantesques travaux, tels que ceux dont Fourier faisait les campagnes pacifiques de ses armées industrielles : l'embellissement des Alpes par exemple (1)! Mais surtout ce sera le temps des fêtes incessantes. Mille moyens efficaces seront ensemble employés contre l'ennui. Des lectures publiques solliciteront l'attention des auditeurs et, dans les opéras de l'avenir, chacun devra, comme jadis au Phalanstère, prendre une part active, inventer un détail nouveau, ce qui est le moyen de goûter pleinement son plaisir. Les fêtes seront si multipliées que leur ordonnance sagace créera seule quelque embarras. Une heure de solitude sera réservée dans le plan de la journée, de même que Fourier interposait des séances de bibliothèque entre les réunions de ses séries, afin d'augmenter par le contraste l'attrait des plaisirs en commun (2). Une jeunesse prolongée et des métamorphoses capables de satisfaire la « papillonne » semblent bien être aussi promises à nos fortunés descendants (3). Les grands discours de Zarathoustra, dont le

(1) XI, 572 et 575.

(2) XII-2, p. 393.

(3) L'Éternel Retour est-il autre chose, au total, que l'inspiration fouriériste d'un métaphysicien moins fruste que Fourier, et à qui ne semblent point suffisamment séductrices les cent quarante-quatre années de joyeuse existence terrestre (complétées par quelques métempsycoses planétaires) que l'inventeur d'*Harmonie* faisait miroiter aux yeux de ses adeptes. Nietzsche veut, lui aussi, un Paradis ramené sur la terre ; mais il le veut éternel comme les Paradis célestes, et non pas réglé et mesuré, même largement, aux créatures par la fantaisie d'une Providence qui demeurera toujours mesquine en ses dons. Il applique donc hardiment à la vie humaine les conceptions d'infinité que la spéculation réserva d'ordinaire à la vie dans l'au-delà, ou du moins à la vie cosmique. Et comment les heureux auditeurs à qui cette immortalité personnelle et tangible est promise ne seraient-ils pas désormais, si du moins ils sont dignes d'une pareille révélation, joyeux, exubérants, bruyants, papillonnants, plus encore que ne le rêva jadis l'organisateur du Phalanstère?

ton n'a souvent rien de morose, seront récités comme des prières. On assistera à la *canonisation du rire*, et à l'*apothéose de la danse*. C'est donc la resurrection complète de la gaieté forcée, agitée, pathologique du fouriérisme : il est temps d'en rechercher le secret inspirateur. *Incipit tragœdia !*

CHAPITRE IV

DIONYSOS

I. — CARACTÈRE DE LA MÉDITATION PHILOSOPHIQUE CHEZ NIETZSCHE APRÈS 1875

Pour se rendre compte des résultats *positifs* (1) obtenus par Nietzsche au cours de cette longue méditation solitaire qui remplit ses dix dernières années d'activité cérébrale, il importe d'examiner tout d'abord ses méthodes de travail, et ses procédés d'exploration psychologique. Procédés singulièrement hasardeux, et qui, pour être utilement mis en œuvre, eussent exigé un tout autre contrôle que celui dont l'observateur était alors capable vis-à-vis de ses facultés émancipées et vagabondes.

1. — *La lucidité maladive.*

Et tout d'abord il est permis de dire que son regard psychologique, à cette époque, est, de son propre aveu,

(1) Sur le tard, il semble avoir attaché plus de prix à son œuvre négative, à ses efforts de destruction dionysiaque, puisqu'il en vint à se réjouir de ce que son nom de famille eût en polonais la signification de « Nihiliste » d'esprit, qui nie sans cesse *(Biogr.* II, 486).

le regard d'un *malade*. Ce malade ne se contente pas de proclamer son état : il s'en félicite pour tout ce qu'il en tire de clartés précieuses et de pénétration divinatoire. Il vante à maintes reprises (1) la vision aiguë, le coup d'œil clair et méchant (2) qu'il doit à sa santé anormale. « La fatigue, écrit-il (3), apporte un avantage au penseur : elle laisse affleurer à la surface de notre conscience des idées que nous n'oserions pas examiner dans l'état d'équilibre, alors que nous avons plus de tenue et, par suite, plus de dissimulation vis-à-vis de nous-mêmes. Malades, nous devenons *lâches* à nous *figurer* certaines choses ; et voici que la vérité nous éclaire. » Cette fine remarque est caractéristique : elle fait déjà pressentir la nuance des vérités qui sortiront de telles contemplations. Ce seront des vérités régressives, antisociales, de celles-là que l'homme dressé et civilisé s'est accoutumé par discipline lentement acquise à ne se plus avouer à lui-même, en raison de leurs périls dès longtemps reconnus dans l'existence en commun. Et tel est bien le caractère le plus fréquent de la psychologie nietzschéenne : elle est profonde, si l'on veut, en ce sens qu'elle ramène à la surface consciente les détritus du passé de la bête humaine, enterrés insensiblement, chez les individus normaux, sous les alluvions de la raison civilisatrice. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la préface de *la Gaie Science* (1886) affirmant que le malade possède l'avantage d'avoir vécu

(1) Voir *Corr.*, I, 445. « Mon existence est un fardeau insoutenable : je l'aurais dès longtemps rejetée loin de moi, si je ne faisais précisément dans cet état de souffrance et de renoncement presque absolu les expériences et les découvertes les plus instructives dans le domaine intellectuel et moral. »

(2) *Par delà*, 45.

(3) XI, 48.

autant de philosophies qu'il a traversé de santés diverses.

Dans la revue rétrospective qu'il passait, vers ce même temps, des premiers écrits de sa seconde période, Nietzsche revenait avec complaisance, avec une sorte d'étonnement aussi, comme s'il s'agissait d'un autre que de lui, sur les aventures mentales de la période de transition qui sépare ses deux élans dionysiaques. Mais il a donné la description la plus précise de ces incidents étranges à l'heure même où il sentait passer sur sa tête les premiers effluves de leurs mystérieuses suggestions. Le grand aphorisme autobiographique d'Aurore, la *Connaissance du malade* (1), nous fournit une peinture minutieuse de la lucidité pathologique. « L'état d'hommes longtemps malades, qui sont longuement et terriblement martyrisés par leurs souffrances, et dont, malgré tout, *la raison ne se trouble pas,* n'est point sans valeur pour la connaissance... Celui qui souffre gravement regarde les choses avec une froideur terrifiante... Il se voit couché devant lui-même sans fard et sans couleur trompeuse... La gigantesque tension de l'intellect qui s'efforce de résister à la douleur donne à tout ce qu'il considère le reflet d'une lumière nouvelle. Avec mépris, il songe à ces brouillards tièdes et complaisants au sein desquels l'homme en santé s'avance, dépourvu de pensées ; avec mépris, il songe à ses illusions nobles et chéries parmi lesquelles il jouait jadis avec lui-même. Il éprouve une satisfaction indicible à évoquer ce mépris du plus profond de l'enfer et à causer ainsi à son âme la souffrance la plus amère... Dans une effroyable clairvoyance sur sa nature intime, il

(1) Aph. 114.

se crie à lui-même : Sois une fois ton propre accusateur et ton propre bourreau ; accepte la souffrance comme une punition que tu t'es infligée *toi-même*. Jouis de ta supériorité comme juge ; plus encore, jouis de *ton bon plaisir*, de ton *arbitraire tyrannique ;* élève-toi au-dessus de ta vie comme au-dessus de ta souffrance ; regarde d'en haut vers leurs profondeurs et vers leurs abîmes. Son orgueil se cabre alors comme il ne le fit jamais jusque-là, trouvant un charme sans pareil à défendre la vie contre un tyran tel que la douleur et contre toutes les insinuations qu'elle nous glisse, afin que nous témoignions contre la vie. Dans cette situation, on se défend avec amertume contre *tout pessimisme,* afin qu'il ne semble pas une conséquence de notre état et ne vienne point nous humilier à l'égal de vaincus... Nous nous sentons dans de véritables *convulsions d'orgueil.* »

Il y a tout Nietzsche dans cette confession qui semble écrite avec son propre sang : volonté d'apollinisme et bientôt résultat dionysiaque ; lutte de l'orgueil stoïcien contre les entraînements mystiques d'un tempérament usé. Le philosophe de la *Volonté de puissance* voudrait exercer sur lui et autour de lui un bon plaisir et un arbitraire tyranniques. Mais cependant, broyé par une douleur d'origine inconnue, il n'a d'autre ressource en son orgueil indomptable que de se croire et de se proclamer l'*auteur responsable* de cette torture. Il va donc introduire, en toutes ses analyses, une tendance que nous appellerons désormais « sadique », pour en exprimer les impressions de volupté morbide au sein de la souffrance imposée à soi-même ou à autrui ; mais nous dépouillerons soigneusement ce vocable du ragoût sexuel dont il s'accompagne

d'ordinaire, car cet élément entre bien rarement et superficiellement dans le sadisme tout intellectuel de Nietzsche. Il prônera dorénavant la douleur, et aussi la cruauté qui la fait naître, pour les prétendues jouissances qu'il en tire ; et il refusera obstinémeut de s'avouer pessimiste, car ce serait laisser croire que la souffrance qu'il ressent n'est pas choisie délibérément et goûtée délicieusement par sa propre volonté.

Le soin méthodique avec lequel Nietzsche a organisé et poursuivi sans se lasser les étranges investigations morales qu'il inaugure de la sorte inspire même un soupçon invincible à quiconque pratiqua son œuvre. Ne s'est-il pas plu quelquefois, au moins en imagination, à dévier de propos délibéré vers des chemins vertigineux cet instrument cérébral affiné, mais fragile, que lui avait attribué la nature? Une de ses plus belles pages assurément est l'aphorisme 14 d'*Aurore* qui, complété par beaucoup d'autres analogues (1), traite de « l'importance de la folie dans l'histoire de la moralité » . Si, écrit l'auteur, malgré la pression formidable de la morale de la coutume, sous laquelle toutes les communautés humaines ont vécu durant bien des milliers d'années avant nos ères, et, pour la plus grande partie, vivent encore aujourd'hui (car nous habitons quant à nous un petit monde d'exception, et, en quelque sorte, la zone du Mal) ; si, dis-je, malgré cela, des pensées, des appréciations de valeur, des dispositions nouvelles et hérétiques ont pu se faire jour, cela est arrivé au prix d'une compagnie terrifiante. Presque partout, c'est la folie qui ouvre la voie aux pensées neuves,

(1) IV, 20, 98, 325, 330; XI, 266; *Généalogie*, aph. 111, 10.

qui rompt l'autorité d'une supposition ou d'un usage honorés jusque-là. Quelque chose dans la voix et dans le geste d'aussi pétrifiant et incontrôlable que les fantaisies démoniaques de l'ouragan et des flots, digne d'exciter une pareille attention et un pareil effroi; quelque chose qui porte aussi visiblement le caractère de l'entière irresponsabilité que les convulsions et l'écume de l'épileptique, et qui semble désigner de la sorte l'insensé comme le masque et le porte-voix d'un dieu; quelque chose enfin qui inspire à l'inventeur en personne du respect et du frisson devant lui-même, le délivre du remords et le pousse à devenir le martyr ou le prophète de son idée; il faut tout cela pour attaquer le préjugé avec quelque chance d'être écouté. Les avantages de la folie se révélèrent jadis si grands pour les novateurs qu'ils en vinrent à simuler la manie, à en faire une sorte de convention poétique : tel Solon poussant les Athéniens contre Salamine. Bien plus, ils allèrent jusqu'à *rechercher volontairement* la folie. Comment se rend-on fou quand on ne l'est pas, et qu'on ne se sent point assez sûr de son talent pour la simulation ? Tel fut le problème de *presque tous* les grands hommes, nous affirme Nietzsche ; et leurs procédés furent d'ailleurs à peu près les mêmes en tous lieux : un jeûne excessif, une abstinence sexuelle prolongée, la retraite dans le désert, ou sur une montagne, ou sur une colonne. Mille fois déjà se serait élevée vers le ciel cette oraison, la plus hautement pathétique peut-être qui ait jamais été formulée : « Ah ! puissances célestes, donnez-moi donc la folie; la folie, afin que *je puisse enfin croire en moi-même*. Donnez-moi les délires et les convulsions, les illuminations et les ténèbres subites; terrifiez-moi par le frisson et

par la fièvre; par les fracas et par les fantômes acharnés à ma poursuite ; faites-moi hurler, me tordre et ramper comme un animal, pourvu que je parvienne à croire en moi. Le doute me ronge; j'ai tué la *loi,* et la loi me torture comme un cadavre attaché à un vivant. Si je ne suis pas *au-dessus* de la loi, je suis le plus méprisable des êtres. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où vient-il, si ce n'est de vous? Prouvez-moi donc que je suis vôtre; et la folie seule me donnera cette preuve. »

Il est permis de se demander jusqu'à quel point ces lignes si étrangement pénétrantes renferment une confession personnelle. Le nouveau Zarathoustra ne s'est-il pas cru engagé par sa propre volonté dans la voie douloureuse où l'entraînait en réalité sa santé psychique déclinante? Il s'était de bonne heure attribué une sorte de mission novatrice, et s'est toujours traité plus ou moins métaphoriquement de Messie. Or lisez ces lignes troublantes (1) : « Le moyen pour devenir le prophète et le thaumaturge de son temps est le *même que jadis :* qu'on vive à l'écart, avec peu de connaissances, quelques idées personnelles et beaucoup de présomption. A la longue, s'implante en nous la conviction que l'humanité ne peut prospérer sans nous, parce que nous nous passons visiblement d'elle. Dès que cette foi est nôtre, nous trouvons des croyants à notre tour. » C'est à peu près le programme de vie des dernières années du penseur, dont la lettre finale à Rohde (2) renferme aussi cette exclamation énigmatique : « Quelqu'un au monde a-t-il seulement jamais eu une lueur de clairvoyance sur la cause *réelle* de mes longues

(1) IV, 325.
(2) *Corr.*, II, 584. Lettre du 11 novembre 1887

langueurs ? » Et il a, quelque part (1), une mystérieuse effusion d'orgueil qui pourrait se rapporter à la même persuasion : « Hélas ! aucun de vous ne connaît le sentiment qui pénètre le supplicié après la torture, lorsqu'on le ramène dans son cachot, et son secret avec lui ; car il le tient toujours entre ses dents serrées. Que savez-vous donc de la jubilation de l'orgueil humain (2) ? »

La lucidité maladive, cette crise d'agitation et de tension mentale, plus ou moins voulue, plus ou moins autonome, était suivie chez Nietzsche d'une réaction que l'aphorisme 114 d'*Aurore* décrit en ces termes : « Et maintenant apparaît la première lueur de l'apaisement, de la guérison. Sa conséquence initiale est de nous mettre en défense contre la prépondérance de notre orgueil. Nous nous nommons sots et vains pour avoir écouté ce conseiller dangereux, comme si nous avions passé par une aventure qui fût unique. Nous humilions sans gratitude cet orgueil tout puissant, par la grâce duquel nous venons de supporter la douleur, et nous réclamons avidement un contre-poison à l'orgueil ; nous voulons être distraits et détournés de nous-mêmes après que la douleur nous a fait si longtemps et si tyranniquement personnels. Assez, assez de cet orgueil, crions-nous ; c'était une maladie et une convulsion de plus. Nous regardons de nouveau l'homme et la Nature avec un œil de désir. Nous nous souvenons tristement que nous savons maintenant à

(1) IV, 229.

(2) Enfin, le docteur Paneth rapporte une conversation qu'il eut avec son voisin de Nice, dans l'hiver de 1884 (*Biogr.*, II, 489) : « Nous parlâmes de la parenté du génie avec la folie... Nous essayâmes de bâtir là-dessus une théorie tendant à établir que, pour obtenir de grands résultats, toute la force intellectuelle d'un homme doit être dominée par un dessein, en un mot par quelque chose comme une hallucination (Wahnidée). »

leur sujet quelque chose de nouveau, de différent et qu'un voile est tombé de nos yeux. Mais cela nous délasse de revoir les lumières atténuées de la vie et de quitter cette clarté terriblement crue à la lueur de laquelle, au cours de notre souffrance, nous voyions les choses et la transparence des choses. Nous ne nous fâchons plus quand les magies de la santé recommencent leur jeu; nous les contemplons transformés en quelque sorte, adoucis et encore fatigués. Dans cet état, on ne peut *entendre de musique sans pleurer.* » Et la préface de 1886 à *Humain trop humain* redira cette réaction vitale, chaude, attendrie, silencieuse, caressée d'une tiède brise de dégel qui rend aux objets leur teinte et leur épiderme naturels.

Il importe donc de noter ici à quel point ce premier genre de crise divinatoire diffère de l'extase mystique que Nietzsche connut un peu plus tard seulement (nous l'examinerons tout à l'heure), et d'où sont sorties sans doute en tous temps les philosophies panthéistes de la Nature (1): celle de Schopenhauer en dernier lieu. Le caractère de cette dernière transe, qu'elle soit d'origine narcotique ou pathologique d'ailleurs (2), c'est le sentiment de bien-être, d'harmonie, de fusion avec l'âme des choses ; payé en revanche au réveil par la dépression mentale et le pessimisme irrésistible. Tout au contraire en ses heures de lucidité maladive Nietzsche sent égotiquement, personnellement, tyranniquement, et ne voit autour de lui

(1) Voir notre étude dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1904 sur le mysticisme germaniste.

(2) L'opium la produit comme certaines formes de l'épilepsie (voir l'*Idiot* de Dostoiewski).

qu'individualisme déchaîné et combatif. Le voile qui tombe de ses yeux, la Maja écartée pour un instant ne lui montre pas une lénitive Unité métaphysique comme à son premier maître ; mais un spectacle plus affreux encore que celui de la réalité coutumière, et qui pousserait à témoigner bien davantage *contre* la vie, dont l'envers est ainsi plus effrayant que l'endroit, si l'orgueil ne se révoltait à ce moment devant le possible soupçon de pessimisme, de découragement devant la souffrance. En un mot, il est virtuellement pessimiste et souffrant dans la crise, en dépit de ses vaillantes dénégations. Puis, à force de se retourner sur son lit de douleur, voici venir le répit et la réaction sous la forme d'une béatitude doucement attendrie devant les « magies » de la santé retrouvée, devant le spectacle de l'homme et de la nature qui fonctionne alors comme une distraction, un dérivatif à une excessive préoccupation de soi-même.

C'est là de nouveau une curieuse inversion du schopenhauérisme et l'expérience quotidienne de ces sensations étranges va ramener Nietzsche, en dépit de ses efforts, vers sa première métaphysique, puisque celle-là était de même une antithèse aux affirmations du *Monde comme volonté,* une sorte de mysticisme à rebours, un optimisme factice enté sur un pessimisme constitutionnel et inéluctable. Une seconde édition du Dionysisme extatique sortira de la Volonté de puissance, exaspérée, « sadisée » de la sorte.

II. — *L'extase dionysiaque.*

Ce dionysisme ressuscité puisera par la suite un aliment dans une sorte de crise psychique assez différente de celle d'*Aurore* et beaucoup plus rapprochée des phénomènes de l'extatisme ordinaire : crise que Nietzsche devait connaître peu après la première, peut-être en vertu de l'entraînement plus ou moins volontaire auquel il soumettait ses facultés divinatoires, afin de se sacrer définitivement prophète à ses propres yeux et plus tard aux yeux du monde agenouillé devant ses oracles.

Ce fut dans les forêts voisines de Silva-Plana, durant le mois d'août 1881, au cours d'une promenade nocturne, semble-t-il (car le clair de lune et l'étoile Sirius reviennent souvent dans ses souvenirs sur ce sujet) (1), au pied d'un grand bloc pyramidal dressé non loin de Surlei (2), que l'ermite de l'Engadine ressentit pour la première fois cette complète extase par laquelle il fut ramené définitivement au mysticisme, à la métaphysique et à la religion dionysiaque (3). Il est probable que le dieu Dionysos lui apparut alors, comme dans un éclair verdâtre, porteur de la pensée de l'Éternel Retour, et réincarna en son favori

(1) En particulier, XII-1, aph. 111.

(2) Voyez l'appendice de Mme Fœrster-Nietzsche au VI[e] volume des *Œuvres complètes*.

(3) Les semaines précédentes auraient été remplies pour Nietzsche par des études et des méditations sur la physique, qui ramenèrent sans doute au premier plan, dans sa pensée agitée, la vieille conception de la philosophie éléate sur l'Éternel Retour, justifié par des considérations atomiques et mathématiques (*Biogr.* II. 517).

l'âme de Zarathoustra, cet imprudent moraliste qui allait reparaître en ce monde pour rétracter, après une expérience de trois mille ans, le système éthique déplorable dont il jeta jadis les premiers fondements. Était-ce bien là d'ailleurs le premier colloque entre le promeneur solitaire et le dieu qu'il sait si bien appeler en soufflant dans un sifflet d'écorce (1) ? « Quand j'étais jeune encore, j'ai rencontré une divinité dangereuse, et je n'aimerais raconter à personne ce qui passa pour lors en mon âme, autant en bonnes qu'en pires choses. Par là, j'appris de bonne heure à me taire, et aussi ce que l'on doit savoir dire pour pouvoir parfaitement se taire. J'appris qu'un homme qui a des arrière-pensées a besoin d'avant-pensées pour soi-même autant que pour autrui ; car ces pensées de devant lui sont indispensables pour se reposer de lui-même et rendre possible aux autres de vivre avec lui (2). » Et encore : « Dionysiaque. — Quelle timidité malheureuse, que de parler, comme savant (dans la *Naissance de la Tragédie*) de ce dont j'aurai pu parler, comme par expérience personnelle. Et qu'importe l'esthétique à qui devrait raconter poétiquement Il faut faire son métier et chasser la curiosité au diable! (3) » En tout cas, depuis l'aventure de Surlei se produisit plus nettement chez Nietzsche un singulier dédoublement de la personnalité, sur lequel nous allons revenir.

(1) XIV-2, page 392.
(2) XIV-2, 203.
(3) XIV-2, 238. Voir aussi XIV-2, 234. « On s'avoue là avec quelque frisson (pourvu qu'on ait quelque sensibilité de la peau) que quelqu'un parle comme par expérience du monde inquiétant des choses dionysiaques, comme revenu après un contact proche du plus étranger de tous les pays ; ne disant pas tout, ne taisant pas tout, caché sous le froc et le capuchon du savant, mais non point assez caché. »

« Un est devenu deux », disent les chants du prince Vogelfrei et l'épilogue de *Par delà*. « Quelqu'un de plus jeune, de plus riche d'avenir, de plus fort que moi », dit encore, à propos de ce « double », la *Généalogie de la Morale* (1).

Cet instant, qui fut sans doute suivi de quelques autres analogues (si nous en croyons les souvenirs délicieux que l'auteur de *Par delà* garde à certains entretiens étranges, nouveaux, éblouissants) (2), mais dont l'intensité extatique ne semble pas s'être retrouvée au même degré que la première fois, laissa au patient une impression faite en parties à peu près équivalentes de terreur profonde et de volupté exquise; car ces sentiments se répercutent tous deux dans la plupart des pages de Zarathoustra, et chaque fois d'ailleurs qu'il est question de l'Éternel Retour sous la plume de Nietzsche. Terreur tout à fait irraisonnée, entièrement disproportionnée à l'effet probable de cette prétendue tête de Méduse, la « Grande Pensée (3) », qui laisse en réalité si profondément sceptiques et indifférents les esprits normaux! Volupté affirmée à maintes reprises dans de fréquentes allusions à « l'instant délicieux » qui amena avec lui une « suprême expansion de courage et de sentiment de puissance (4) », une « indescriptiblement douce, solide, décidée et ravissante contemplation des choses ». A ce point que la pensée de l'Éternel Retour, insupportable par hypothèse à la plupart des hommes capables de raisonnement, est

(1) Aph. 11, 25.
(2) Aph. 295.
(3) VIII, poésies.
(4) XII-2, 399 et 400.

acceptable et agréable à Nietzsche en considération de l'instant indicible qui lui en apporta la bonne nouvelle. C'est de semblables contemplations qu'il rapporta cet aspect étranger, cet air de venir d'un pays où nul ne demeure qui frappèrent son ami Rohde en 1886 (1).

Une très bizarre association d'idées, ou plutôt de sensations, qui a produit des conclusions inattendues dans un cerveau dévoyé, semble se rattacher à cette nuit de Surlei. Lors des premières formules de l'Éternel Retour, il est toujours question d'une « araignée (2) », dont peut-être la toile délicate, argentée par les rayons de lune, frappa les regards fixes du promeneur nocturne à l'heure de la transe. Or, de l'image indélébile de cette araignée et de son fil combinée avec les souvenirs du philologue sur la légende de Dionysos, a surgi dans son esprit le personnage d'Ariane! On sait qu'Ariane, après avoir gratifié Thésée du fil qui le tira du Labyrinthe, fut épousée par ce héros, mais, plus tard, abandonnée par lui dans l'île de Naxos, où Dionysos la rencontra et l'épousa à son tour (3). Or, dans l'aphorisme 295 de *Par delà,* on lit de façon inopinée et inexpliquée (Ariane ne paraît jamais autrement dans l'exposition nietzschéenne) que Dionysos s'écria un jour : « Par occasion, j'aime les hommes — et ici, il fit allusion à Ariane qui était présente. — L'homme est à mes yeux un animal agréable, courageux, inventif, qui n'a pas son pareil sur terre : il se tire de tous les labyrinthes. » Non moins inopinément, dans un aphorisme pos-

(1) *(Biogr.*, II, 610).

(2) V, 341; XII-1, p. 111; *Zarathoustra,* liv. III, ch. « de la Vision et de l'Énigme ». L'araignée y paraît à deux reprises.

(3) Plusieurs Arianes historiques semblent confondues en une seule par cette légende semi-mythologique.

thume (1) qui traite des spéculations darwiniennes de Roux, nous lisons : « Bavardant de la sorte, je m'abandonnais sans frein à mon pédantisme, car j'étais heureux d'avoir quelqu'un qui supportât de m'écouter. Mais, juste à cet endroit, Ariane n'y tint plus. L'histoire se passait en effet lors de mon premier séjour à Naxos : elle jouait impatiemment avec le célèbre fil qui conduisit jadis son Thésée à travers le Labyrinthe. » Et, jusque dans l'*Antichrétien* (2), il sera question de ces « célèbres dialogues de Naxos ».

Plus tard, renonçant à introduire un tiers dans son extase dionysiaque, Nietzsche paraît s'être confondu lui-même (de façon symbolique, assurent ses disciples) (3) avec le personnage d'Ariane. On constate en effet un flottement marqué dans le sexe du personnage qui est chargé de recevoir et de transmettre au monde le secret de l'Éternel Retour. Il ressent tantôt la torture du Créateur, tantôt les douleurs de l'accouchement. Il sera *le plus solitaire,* ou *la plus solitaire* (4). C'est, dans *Zarathoustra,* un « Enchanteur » ; dans les *Dithyrambes dionysiaques,* « Ariane » elle-même qui exhalent en termes à peu près identiques une longue plainte sur la voluptueuse souffrance de la transe divinatoire. Enfin il est une particularité physique qui permet d'affirmer que Nietzsche s'est finalement identifié avec Ariane : poétiquement tout au moins, et en vue de le prédication de sa doctrine. Mme Lou Andréas Salomé,

(1) XIII, 599.
(2) Aph. 29. Voir aussi XIV-1. 539.
(3) Les plus débridées des inspirations poétiques de Nietzsche après 1882 sont considérées pieusement par ses fidèles comme des « expériences rythmiques »; habile interprétation de leur incohérence trop évidente.
(4) Voyez VIII, Postface, p. 456.

sa confidente de quelques mois, rapporte dans son livre sur notre philosophe (1) la vanité (qu'il partageait avec Stendhal) à l'égard de la beauté de sa main et elle ajoute : « Il attachait une importance analogue à ses oreilles, d'une rare petitesse et d'une grande finesse de modelé, dont il disait qu'elles étaient de vraies oreilles pour l'Inouï. » Cette expression est répétée dans *Zarathoustra* (2), et, de plus, la lettre du 17 août 1886 au baron de Seidlitz (3) remercie ce correspondant pour quelques pages « dans lesquelles il y avait de fines et ingénieuses choses, telles qu'elles se glissent volontiers dans mon genre d'oreilles. As-tu remarqué que j'ai les plus petites de toutes les oreilles possibles? Peut-être aussi les plus malignes » ?

Or, dans le *Crépuscule des idoles* (4), on lit un aphorisme esthétique, qui nous met en garde contre une conception anthropocentrique de la beauté et se termine par cet étonnant avertissement : « Qui sait comment l'homme serait apprécié par un juge de goût supérieur?... O Dionysos, ô divin, pourquoi me tires-tu les oreilles, demanda un jour Ariane à son amant philosophique dans un de ces célèbres dialogues à Naxos? — Je trouve une sorte d'humour dans tes oreilles, Ariane : pourquoi ne sont-elles pas encore plus longues? » Et, dans les *Dithyrambes dionysiaques*, le dieu à la beauté d'émeraude interrompt la plainte d'Ariane par cette gentillesse : « Sois sage, Ariane. Tu as de petites oreilles. Tu as *mes* oreilles (5). Reçois un

(1) *F. Nietzsche in seinen, Werken* p. 12 (note).
(2) VI, p. 29
(3) *Corr.*, vol. I.
(4) VIII, p. 131.
(5) C'est-à-dire les oreilles qui me conviennent.

mot de sagesse. Il ne faut pas se haïr d'abord quand on doit s'aimer un jour. Je suis ton Labyrinthe. »

Ces différents rapprochements nous éclairent de façon surabondante sur le caractère de l'extase dionysiaque, avec ce qu'elle comporte de dédoublement de la personnalité et presque de possession démoniaque. On dirait que Nietzsche ait voulu marquer lui-même la différence de degré qui la sépare des crises de lucidité exaltée que nous avons décrites tout à l'heure. « Le mensonge de nos louanges et de nos blâmes, dit-il (1), de nos approbations et de nos réprobations, de nos amours et de nos haines, nous fait honte ; c'est la souffrance de tout homme profond. » Voilà la « connaissance du malade » et ses conclusions antisociales. « *Un pas encore,* et cette honte nous fait honte à son tour, et enfin, nous *rions* de nous-mêmes. » Voilà l'inconscience absolue de la crise de Surlei. Le rire est en effet un ingrédient aussi essentiel de l'état d'âme dionysiaque accompli qu'il est étranger à son phénomène préparatoire, la lucidité maladive.

3. — *La révélation zarathoustrique.*

La notion de l'Éternel Retour est sortie directement de la transe de Surlei. Le *Zarathoustra* en est né ultérieurement, par un processus un peu différent, qu'il nous reste à décrire, d'après les confidences autobiographiques de

(1) XIII, p. 286.

Ecce Homo (1) et qui complétera la série des différents « états sublimes » que Nietzsche se vante d'avoir successivement connus (2).

Chacun des trois premiers livres de ce poème en prose fut écrit en dix jours environ (3), car « on ne peut se faire une idée de la véhémence de semblables genèses ». Ecoutons les explications de l'auteur : « Quelqu'un a-t-il, à la fin du dix-neuvième siècle, une idée exacte de ce que les poètes des époques *fortes* (?) nommaient inspiration? Dans le cas contraire, je vais en donner la description. Si l'on avait conservé dans son sein le moindre résidu de superstition, on ne parviendrait guère, véritablement, à écarter la sensation d'être en ce moment incarnation, porte-voix, médium de puissances surnaturelles. Seul, le concept de *révélation* explique facilement ce fait que soudain, avec une sûreté et une finesse indicibles, quelque chose devient visible aux yeux et perceptible à l'oreille qui secoue et remue jusqu'au fond de l'âme (4). On

(1) Voir, t. VI, la postface de Mme Fœrster-Nietzsche au *Zarathoustra*. L'*Ecce Homo* est une autobiographie psychologique rédigée par Nietzsche durant les dernières semaines de sa vie lucide. Après en avoir publié plusieurs fragments dans la biographie de son frère et en avoir annoncé la publication intégrale dans le quatorzième volume des œuvres complètes, Mme Fœrster-Nietzsche, dont la piété fraternelle est si touchante et si noble, semble s'être résolue à ne pas donner suite à ce projet, et il est vraisemblable qu'elle a fait sagement. (*Corr.*, III, 329.)

(2) XII-2, p. 427.

(3) La lettre du 10 avril 1888 à M. Brandes (*Menschen und Werke*, p. 218) caractérise ainsi en résumé la composition de *Zarathoustra* : « Chaque partie en dix jours environ. État complet d'« Inspiré ». Le tout en chemin, conçu durant des marches prolongées. *Absolue certitude*, comme si chaque phrase vous était *criée* de quelque part... Durant la rédaction, la plus grande plénitude et élasticité corporelle. »

(4) Rien ne souligne mieux le dédoublement de la personnalité entre le Nietzsche apollinien et le Nietzsche dionysiaque que cette naïve prétention à l'Inspiration, à la Révélation. Car il avait inauguré jadis *Humain trop humain* par cette remarque (II, p. 3), que les petites vérités certaines,

écoute alors, on n'invente pas; on prend sans demander qui donne; une pensée apparaît comme *un éclair,* marquée du *sceau de la nécessité,* sans nul flottement dans sa forme; je n'ai jamais eu le choix. C'est une *extase* dont l'incroyable tension se résout parfois en un *torrent de larmes* (1), sous l'impulsion de laquelle la marche tantôt se presse, tantôt se ralentit involontairement; on se sent entièrement hors de soi, avec la conscience la plus distincte d'une infinité de petits frissons et ruissellements jusqu'à la pointe des pieds. C'est un *profond bonheur,* dans lequel le très douloureux et le très sombre n'agit pas comme contraste, mais comme complément nécessaire, provoqué à titre de teinte indispensable par un tel dégagement de lumière. C'est un instinct des relations rythmiques qui embrasse de vastes étendues de forme (car la longue haleine, le besoin d'un rythme étendu (2) est

démontrées par une méthode sévère, sont de bien autre valeur pour l'humanité que les erreurs brillantes des âges métaphysiques et artistiques : « Non seulement l'individu, mais l'ensemble de l'humanité s'élèvera peu à peu à une pareille virilité, lorsqu'elle sera enfin accoutumée à l'estime plus haute des connaissances solides et durables, qu'elle aura perdu *toute croyance à l'inspiration et à la communication miraculeuse de la vérité.* » Et, jusque dans *Par delà* (p. 5), il jettera cette injure aux philosophes prétendus dialectiques : « Les mystiques de tout genre sont plus honnêtes et *plus sots* lorsqu'ils nous parlent d'Inspiration. » Quel recul entre 1877 et 1882 !

(1) Ces larmes revenaient plus tard pour l'auteur à la seule lecture de son œuvre : « Quand j'ai jeté un regard dans mon *Zarathoustra*, je marche une demi-heure dans ma chambre, incapable de maîtriser un insupportable accès de sanglots. » *(Biogr.*, II, 551.)

(2) Le fidèle ami de Nietzsche, M. Peter Gast (M. Heinrich Kœselitz), nous apprend dans la Postface de *Zarathoustra* (VI, p. 254) qu'à Venise, dans l'automne de 1887, l'auteur de la *Généalogie de la Morale,* plaçant comme exergue en tête de sa troisième dissertation un passage caractéristique de *Zarathoustra,* la peinture du surhomme dionysiaque, « courageux, insouciant, ironique, violent », raya le premier de ces adjectifs, et recommanda à son disciple de faire de même dans les éditions ultérieures de son poème : « Cette série de quatre adjectifs, disait-il, est maintenant trop longue pour mon sentiment rythmique. » L'*instinct musical* joue d'ailleurs

presque la mesure de la force de l'inspiration, une sorte de réaction contre sa pression et sa tension). Tout cela se passe de façon totalement involontaire, mais semble un ouragan de liberté, d'incondition, de puissance, de *divinité*. Le déterminisme de l'image, de la comparaison, est ce qu'il y a de plus remarquable. On perd le sentiment de ce qui est image ou comparaison ; tout s'offre comme l'expression la plus proche, la plus juste, la plus simple (1). Il semble vraiment, pour rappeler le mot de Zarathoustra, que les choses s'approchent d'elles-mêmes, avec le désir de devenir métaphores ; oui, toutes choses se pressent vers ton discours avec des caresses et des flatteries, car elles voudraient chevaucher sur ton dos. Tous les réservoirs de mots appropriés à chaque être s'ouvrent devant toi ; tout être veut en ce moment devenir mot ; tout devenir veut apprendre de toi à s'exprimer en paroles. Telle est mon expérience de l'inspiration. Je ne doute pas qu'il ne faille reculer de milliers d'années pour trouver quelqu'un qui puisse me dire : « Telle est aussi la mienne. »

De milliers d'années ? Mon Dieu, non ! D'un peu plus de cent seulement. Ecoutons Jean-Jacques Rousseau raconter au président de Malesherbes l'aurore de sa tardive vocation littéraire : « J'allais voir Diderot, alors prisonnier à Vincennes ; j'avais dans ma poche un *Mercure de France* que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon qui a donné

un grand rôle dans la composition de *Zarathoustra* et dans tout le second Dionysisme comme dans le premier. (Voir l'étude de Mme Fœrster-Nietzsche dans la *Zukunft*, 2 octobre 1897.)

(1) On a parfois en rêve cette impression de justesse merveilleuse pour des combinaisons de mots ou d'idées qui sont reconnues absurdes au réveil, si notre mémoire en a gardé quelque trace.

lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une *inspiration* subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout à coup, je me sentis l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent *à la fois,* avec une force et une confusion qui me jetèrent dans un trouble inexprimable. Je me sens la tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste *mouillé de mes larmes,* sans avoir senti que j'en répandais. O monsieur! si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social; avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions; avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est *bon naturellement!*... Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui, dans un quart d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans mes trois principaux écrits; savoir, ce premier *Discours,* celui de l'*Inégalité* et le *Traité de l'éducation*... Tout le reste a été perdu et il n'y eut d'écrit sur le lieu même que la prosopopée de Fabricius. »

N'y a-t-il pas, jusque dans les détails, une parenté évidente entre ces deux modes de conception? Oui, à y regarder de près, les discours de Fabricius et ceux de Zarathoustra procèdent d'une même inspiration: le mépris de la civilisation présente, et le rêve d'un renouveau chimérique de la société humaine. Observons que de pareils

accès, (dont la description pourrait être complétée par mainte confidence moderne) (1) sont une forme en quelque sorte productive et active de l'extase mystique. Le bien-être et les larmes se produisent au cours de la transe et non plus à titre de réaction après une agitation lucide et pénible, faite de mégalomanie et de lypémanie combinées. Les conclusions sont analogues chez Rousseau et Nietzsche : ici le mysticisme de la bonté initiale et de la Nature maternelle ; là le mysticisme dionysiaque dont nous avons dit, dont nous décrirons encore les caractères assez analogues.

Ayant analysé les éléments de l'inspiration zarathoustrique, c'est ici le lieu d'examiner un instant avec sang-froid la valeur de l'œuvre provocante et obsédante qui en est sortie, pour s'imposer si étrangement à l'attention publique. Sur le mérite de la forme, dans les *Discours de Zarathoustra,* nous ne nous hasarderons pas à prononcer un jugement personnel. Nous savons, pour l'avoir constaté de nos yeux par la lecture de certaines appréciations allemandes sur des textes français, combien il est difficile à un étranger d'estimer à son juste prix la valeur technique d'une œuvre de poésie. Tout au plus nous permettrons-nous d'avancer que l'Allemagne ne ratifiera pas sans doute les éloges que Nietzsche s'est décernés lui-même sur ce point : par exemple dans cette stupéfiante lettre à Rohde (2) où il se proclame, pour son action sur sa langue maternelle, le continuateur de Luther et de Gœthe, tout en se plaçant bien au-dessus de

(1) Voir notre étude déjà citée de la *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1904.

(2) *Corr.*, II, p. 574.

ses deux précurseurs. « Mon style est une *danse,* écrit-il, un jeu des symétries de toutes sortes; puis des bonds et des jeux avec ces symétries mêmes. Cela va jusqu'au choix des voyelles. » Il y a là quelque chose de cette béate illusion du rêve, dont nous avons parlé précédemment.

Quant au fond de la bible dionysiaque, nous reprenons notre droit de participant à la culture européenne, afin d'exprimer un avis à ce sujet. La beauté poétique de quelques passages en est indéniable, pénétrante, bien qu'elle garde toujours un certain arrière-goût inquiétant, et qu'il en faille acheter la jouissance au prix de mainte impression de cauchemar. L'épisode du jeune berger au serpent, par exemple, qui suit immédiatement le souvenir le plus précis de la transe de Surlei (1), est d'un effet unique. En revanche, l'incohérente chanson orientale des *Filles du désert* sera amenée comme dans une opérette (2). « Je vais vous chanter quelque chose sur les pays que j'ai parcourus », dit à peu près le voyageur aux hôtes hétéroclites de Zarathoustra. En général, l'ouragan, les volcans, les convulsions exceptionnelles de la nature tiennent une grande place dans cette symbolique échevelée, qui nous reporte aux littératures ardentes du tropique. Les complaintes populaires italiennes que Stendhal admirait tant, *El di d'inceu,* par exemple, ont de ces couleurs heurtées; et la catastrophe de la montagne Pelée inspirait hier encore de semblables effusions lyriques à nos voisins d'outre-monts. Lyrisme prenant et impressionnant sans aucun doute, et qui gardera long-

(1) Liv. II, *la Vision et l'Énigme.*
(2) Sur l'origine de ce chant. Voir *Biogr.*, II, 538.

temps son action sur nos nerfs vibrants d'ancestrales réminiscences (1).

Si nous venons à la matière philosophique du *Zarathoustra,* nous serons contraints de proclamer que plus d'un commentateur s'en est singulièrement exagéré la portée. M. Peter Gast conseille de lire cet ouvrage en dernier lieu parmi ceux de son maître, comme renfermant la substance de sa doctrine et de son enseignement. C'est en surfaire imprudemment l'importance à notre avis, car, dans cette sorte de rêve à l'état de veille qu'est la transe rousseauiste ou nietzschéenne, l'on n'invente pas, l'on ressasse. Tout au plus perd-on la notion précise des contradictions, des antagonismes et des luttes pour la vie qui divisaient, dans l'état de veille, les idées de toute provenance dont on garde la confuse mémoire. Il se fait temporairement entre ses idées adverses, pendant le sommeil momentané de la raison, une sorte de trêve apparente, de réconciliation inattendue dans la splendeur de l'image vide de sens. Et c'est pourquoi, au réveil, il est impossible de ressaisir les résultats pacifiques et les conciliations merveilleuses qui se sont accomplis aux dépens du bon sens, et se sont rompus avec le retour du sang-froid : sorte de baiser Lamourette qui ne connaît point de lendemains. De semblables improvisations dans le bleu, l'on garde la médiocre rhétorique de Fabricius, ou l'illusion puérile de Nietzsche sur les conséquences de son Éternel Retour. Le *Zarathoustra* en particulier est une expression absolument insuffisante de la

(1) Voir l'étude du Dr Michaud sur le *Zarathoustra* dans la *Clinique générale de chirurgie,* janvier 1904. « Le poème pourrait, dit-il, s'intituler : « Ainsi parlait un candidat à la paralysie générale. »

doctrine de son auteur, car il ne contient rien encore de la bête de proie blonde, de l'esclave chrétien, et, en général, des idées d'impérialisme ethnique qui prêteront leur caractère aux quatre dernières années de la production nietzschéenne. Il convient donc de lire cet écrit à son rang chronologique, comme un résumé (incomplet d'ailleurs, et incohérent plus encore que les recueils d'aphorismes) de la pensée du poète entre 1875 et 1882; avec la certitude d'y trouver peu de choses qui n'aient été exprimées sous une forme plus claire et plus achevée auparavant (1).

Et d'ailleurs, au cours de ses années d'inspiration pathologique, Nietzsche a continué sa production aphoristique parallèlement à ses inquiétantes tentatives poétiques, sans en modifier grandement le caractère. Tout au plus peut-on noter dans *Par delà,* dans les dissertations II et III de la *Généalogie,* et dans les effusions de sa dernière année quelque chose de plus saccadé, de plus fébrile encore dans l'allure de la pensée qu'au temps d'*Humain* et d'*Aurore*. La prise de possession dionysiaque se fait donc graduellement dans un esprit qui garde longtemps des retours de sang-froid, et ne s'abandonne entièrement au dieu du narcotisme qu'à certaines heures de maladive inconscience. C'est pourquoi, en combinant ceux de ses derniers écrits que marque un calme relatif à certains passages précurseurs de ses recueils moyens, l'on parvient (ce qui serait impossible au moyen des seules pages de *Zarathoustra)* à distiller tant bien que mal de cette substance psychique les éléments d'un second

(1) « J'ai écrit le commentaire avant le texte. » *(Biogr.*, II, 429).

dionysisme, non plus wagnérien cette fois, mais spécifiquement nietzschéen, que nous allons exposer maintenant de notre mieux.

II. — LE SECOND DIONYSISME NIETZSCHÉEN.

I. — *La Volonté de puissance et l'ascétisme sadiques.*

La Volonté de puissance va fournir l'assise principale de la seconde tentative métaphysique de Nietzsche. Nous l'avons vu trouver dans Helvétius et combiner avec ses souvenirs schopenhauériens ce mobile des actions humaines; mais nous l'avons également montré glissant avec rapidité sur la pente des analyses excessives et des motivations arbitraires. Il faut bien comprendre à présent quelle fut, chez le penseur allemand, la déviation initiale et déjà pathologique que subit le concept pénétrant et logique des sensualistes français. Pour ces derniers, la Volonté de puissance n'est que la volonté de *vivre heureux*, potentialisée seulement, et capitalisée en quelque sorte. Helvétius a exprimé clairement cette interprétation : « L'amour du pouvoir est, dit-il, un *gage* de l'empressement que mettront les autres à nous éviter des peines et à nous procurer des plaisirs. » Il y faut donc voir de la prévoyance avisée, une assurance préparée contre les possibles froissements futurs; en un mot, un perfectionnement de l'intérêt bien entendu.

En ce sens, la Volonté de puissance se comprend sans effort; elle est humaine, très humaine, aussi vieille que la raison directrice et, peut-être, que l'activité psychique

obscure et mystérieuse de la matière (1). Or, Nietzsche ne s'arrête guère à cette interprétation de sang-froid, bien qu'il ait marqué quelque velléité de s'y tenir, et son tempérament le pousse vers une tout autre voie. En effet, la première forme de sa méditation pathologique, la lucidité maladive, ne lui montre pas seulement le spectacle du monde comme le champ clos des luttes impitoyables de la Volonté de puissance ; elle le pousse de façon primordiale aussi, et pour ainsi dire par nécessité organique (2), à expliquer la souffrance nerveuse qui accompagne cette vision des choses comme une *torture voulue*, une *punition que l'on se serait infligée à soi-même*. L'orgueil indomptable du malade qu'il est ne se soutient qu'en se cramponnant à un optimisme de commande et en se proclamant *son propre bourreau*. Telle est la raison profonde de l'évolution à laquelle nous allons assister dans l'interprétation nietzschéenne de la Volonté de puissance, d'abord, et en second lieu de l'ascétisme, son corollaire.

Il débute dans l'arbitraire psychologique par cette affirmation que l'homme aime la puissance *en soi*, indépendamment de ses résultats, sans aucune préoccupation utilitaire. D'après lui, on ne raisonne pas quand on recherche le pouvoir : on en jouit comme d'un *narcotique agréable*, sans doute comme nous voyons le satyre dionysiaque goûter la détente brutale de ses passions, insoucieux des conséquences de ses destructions bestiales. C'est pourquoi le sentiment de puissance n'est

(1) Voir les analyses de Nietzsche sur la Volonté de puissance en chimie et même en mécanique. (XV, aph. 296 et suiv.)
(2) Voir l'aph. 114 d'*Aurore*.

jamais plus applaudi par Nietzsche que si le puissant risque sa perte en s'y abandonnant; cela est chevaleresque, romantique, distrayant surtout pour le spectateur esthète, dont l'ennui cède à la vue de pareils ébats. Et voici une maxime qui apparaît théoriquement antiutilitaire : « On recherche l'indépendance et la liberté pour obtenir la puissance et non pas inversement (1). » Ailleurs (2), il nous montrera dans l'amour de la puissance le *démon* de l'homme et non le conseiller sagace et prévoyant des fourmis humaines, s'armant mieux que les cigales pour la jouissance des provisions d'hiver. Donnez tout à l'homme, dit-il, santé, nourriture, amusement même; il est malheureux si le démon n'a pas sa pâture. Prenez-lui tout, au contraire, mais satisfaites le démon, et son possédé sera presque heureux; « autant du moins qu'hommes et démons peuvent l'être », ajoute l'auteur de cette profession de foi, qui se termine par un jeu de mots sur la célèbre formule de Luther : « Prenez-nous corps, biens, honneur, femmes et enfants. L'*empire* doit pourtant nous rester. Oui, l'empire, l'empire! »

Nous l'avons suivi déjà tandis qu'il poussait la difficile identification du sentiment de la compassion et du sentiment de la puissance jusqu'à faire prédominer dans la pitié un de ses éléments accessoires ou plutôt antagonistes, la Schadenfreude, la joie maligne. Un pas de plus, et voici la *cruauté* qui s'installe en toutes lettres et en toute puissance dans chacun de nos actes et jusque dans le penchant que le sens commun considère comme son antithèse, l'acte de pitié. L'effort vers la distinction, dit

(1) XI-1, 119.
(2) IV, 262.

Aurore (1), nous pousse à constater ou à deviner combien le prochain *souffre* intérieurement ou extérieurement de nous. Toutes nos actions ont pour objet de lui préparer une *torture,* et c'est le cas même pour l'humilité, qui semble si clairement dictée par le désir inverse : « Celui-ci est devenu humble (2), et atteint la perfection dans son humilité. Cherchez ceux à qui il a voulu depuis longtemps préparer par là une *torture :* vous les trouverez assurément... *La morale de la distinction n'est au fond que le plaisir à la cruauté raffinée.* » Enfin, la pitié, à son tour, serait non seulement la joie maligne, mais encore la *cruauté heureuse,* exercée dans des limites aujourd'hui tolérées par les mœurs (3). Si ces deux sentiments paraissent contradictoires aux esprits bornés, c'est sans doute en vertu de cette loi psychologique, retrouvée par Nietzsche dans l'histoire de maint sentiment moral, et d'après laquelle leur degré antérieur est senti comme contraste à l'égard de leur actuelle tendance (4). « Il faut d'abord favoriser un profond instinct de cruauté, une jouissance devant les souffrances d'autrui. Car auparavant il n'existe qu'une immense indifférence à l'égard de tout le Non-moi. La compassion raffinée n'est qu'une cruauté atténuée. » Tel est le « problème de la compassion (5) ».

On peut suivre avec stupéfaction dans l'aphorisme 113 d'*Aurore* la prétendue évolution de cette cruauté à l'égard du prochain que l'effort vers la distinction apporte nécessairement avec lui. Le puissant procure successive-

(1) IV, 113.
(2) IV, 30.
(3) XII-1, 178 et 179.
(4) XII-1, 298.
(5) XIV-1, 181.

ment à autrui pour se satisfaire : torture, coups, effroi, étonnement anxieux, stupéfaction, envie, admiration, réconfort, joie, gaîté, rire. Ici, ce puissant remonte en sens inverse la gradation que nous venons de parcourir ; il suscite au lieu de les exercer, et retourne à plaisir contre lui-même : railleries, moqueries, insultes, coups, tortures. C'est par cette radicale et presque hégélienne dialectique de l'identité des contradictoires que l'ascète et le martyr peuvent se sentir au plus haut point du sentiment de puissance. Car *leur* cruauté s'exerce encore *sur autrui,* alors qu'ils en reçoivent ces coups et ces tortures que leurs ancêtres, moins raffinés dans le choix des stimulants du sentiment de puissance, préféraient infliger plutôt que subir. Mais Nietzsche nous assure que les deux impressions sont exactement du même ordre !

Bien plus, tout en s'excusant de fugues intellectuelles qui, dit-il, ne font que reproduire les fantaisies bien plus étranges encore du sentiment de puissance, l'auteur d'*Aurore* imagine que l'ascète ou le martyr précédemment mis en scène pourraient parcourir une seconde fois le cycle précédent depuis son début : torture, coups, effroi, étonnement, etc., avec cette seule différence qu'ils *feraient cette fois mal aux autres pour se faire mal à eux-mêmes !* En présence de pareilles débauches de l'imagination psychologique, il est permis, n'est-il pas vrai, de parler de *sadisme intellectuel.* La cruauté dépourvue de tout motif utilitaire, la cruauté exercée avec prédilection sur l'objet aimé, la cruauté comme fête (1) et comme volupté (2) est proprement ce que nous nommons en fran-

(1) XIII, 713 et 714.
(2) *Par delà*, 229.

çais le Sadisme, en lisant toutefois dans ce mot une notation sensuelle dont on trouve peu de traces chez Nietzsche, car son naturel reste noble et digne au suprême degré en ses heures de pleine responsabilité. Encore les dispositions lascives, maintenues à distance par ses constantes habitudes de vie, sont-elles néanmoins assez proches peut-être, à son insu, de son imagination déréglée; et le quatrième livre de *Zarathoustra* par exemple n'en est pas absolument exempt. Faute d'un plus exact, le mot de sadisme caractérisera donc, sous notre plume, une tendance qui tient une place prépondérante dans sa psychologie, et que nous n'avons pas trouvé à caractériser de façon plus intelligible (1).

Après la Volonté de puissance, l'ascétisme, qui en découle, tend à son tour vers le sadisme dans la pensée de Nietzsche. La Volonté apollinienne de puissance produisait chez lui le goût d'un ascétisme stoïcien, utilitaire et autoritaire. La Volonté de puissance, dévoyée vers le mysticisme dionysiaque, va se compléter par la propension à un ascétisme nettement sadique. Propension déjà esquissée d'ailleurs dans la vertigineuse évolution de l'effort vers la distinction, à laquelle nous assistions tout à l'heure. N'y voit-on pas l'assoiffé de puissance accepter la douleur infligée par autrui comme un breuvage délicieux à son gosier dépravé, et enfin faire mal aux autres pour se faire mal à *soi-même* avec délices.

(1) Un critique allemand, M. Eugen Duehren (*Neue Forschungen ueber den marquis de Sade*, Berlin, 1904), se montrait récemment frappé des analogies qui unissent les idées philosophiques du marquis de Sade à la morale aristocratique de Nietzsche. — Néron ou quelque autre dégénéré de ce genre pourraient encore servir de patrons à la volupté dans la cruauté, mais non pas de façon plus claire que le célèbre marquis.

En effet, si l'on accepte de le suivre jusqu'au bout dans sa divagation psychologique, l'on accordera volontiers à notre penseur que, la cruauté heureuse étant la définition même de l'aise pour le sentiment de puissance, cette aise sera vraisemblablement portée à son comble si l'on ajoute à la cruauté le piment de l'exercer sur ce que l'on aime (1) : et nous voici plus près que jamais du sadisme! Or, nous n'aimons personne mieux que nous-même ; donc, pour jouir pleinement, nous ne saurions mieux faire que de diriger vers nous nos tortures, de pratiquer l'auto-cruauté ; en un mot d'exercer l'ascétisme, par intention sadique.

Il faut avouer que la limite demeure parfois incertaine entre les deux conceptions nietzschéennes de l'ascétisme : l'analyste hésitant ne sait pas toujours parfaitement lui-même si le penchant qu'il examine a pour but l'auto-éducation stoïcienne ou la volupté sadique née de l'auto-cruauté. Ainsi, après avoir ingénieusement cherché la source de l'ascétisme en général dans une déviation des forces combatives, aujourd'hui presque inemployées, à son avis, au sein de l'humanité civilisée (2), il ajoutera : « La matière à laquelle l'instinct de domination s'applique est maintenant l'homme lui-même et tout son vieil être animal. Ce secret *domptage* de soi, cette *cruauté d'artiste,* ce plaisir de se *donner une forme* comme à une matière difficile, résistante, souffrante ; ce travail déplaisant et *atrocement agréable* d'une âme se partageant volontairement contre elle-même a créé beaucoup de beauté. » Ne voit-on pas ici le sadisme s'enlacer au stoïcisme, de

(1) XII-1, 173 et suiv.
(2) *Généal.*, aph. 11, 18.

telle sorte que les deux végétations deviennent fort difficiles à discerner (1)?

Mais l'ascétisme purement sadique s'étale largement pour son propre compte dans l'œuvre des dernières années de Nietzsche. Déjà, dans l'aphorisme 18 d'*Aurore,* il déclare envisager l'ascétisme primitif, *non pas comme moyen de dressage,* d'empire sur soi-même, par conséquent comme tendance utilitaire au bonheur individuel ; mais comme un procédé pour satisfaire le sadisme supposé des dieux, leur plaisir à contempler la souffrance de leurs fidèles. Et, enseignant la soif de la souffrance, il entendra d'ordinaire désigner une souffrance telle que la sienne, proclamée volontaire par un prodige d'autosuggestion morbide, mais en réalité *involontaire* et pathologique. Or cette souffrance-là n'a que peu de rapport avec l'ascétisme stoïcien. Car le sage peut bien utiliser les inévitables épreuves de la destinée humaine pour éprouver, pour bronzer sa force de résistance à la douleur. Mais il se garde d'appeler la douleur à grands cris, comme le font certains mystiques excessifs de tout ordre. L'aphorisme 318 de la *Gaie Science* exposait de façon pittoresque cette distinction, en montrant son auteur déjà prêt à se ranger sous l'étendard mystique : « Dans la douleur, dit-il, il me semble entendre le cri de commandement du capitaine de navire : «Carguez les voiles » . Le hardi navigateur Homme doit s'être exercé de mille manières à carguer les voiles, afin de n'être pas trop vite englouti par les flots de l'Océan... Quand s'annonce quelque tempête, nous faisons bien de lui donner le moins de prise pos-

(1) Voir aussi *Biogr.*, II, 800.

sible. » Voilà qui est fort raisonnable ; mais voici qui l'est moins : « Il est vrai que certains hommes, à l'approche d'une grande douleur, *entendent le commandement contraire* («déployez les voiles» sans aucun doute)... parce que la douleur leur apporte leurs instants les plus grands. » Cette romantique admiration pour la témérité gratuite n'enlève rien de sa sagesse au conseil de prudence qui la précède, et, pour sa part, Nietzsche a beaucoup trop conseillé de rechercher la tempête, en lui ouvrant largement sa voilure. Il faut, dira-t-il bientôt, vouloir souffrir (1), car la souffrance possède une valeur propre, un mérite esthétique (2), et détermine le rang social de l'homme (3). Il faut aimer la douleur comme la *mère de l'aise* (4). Loin de reprocher à l'existence son caractère méchant et douloureux, il faut *espérer* qu'elle sera un jour plus méchante et plus douloureuse qu'à présent (5). Le caractère qui distingue l'homme *tragique* (6), c'est d'affirmer encore la vie en n'attendant d'elle que la plus grande douleur, et d' « égaler les Furies aux Grâces », comme le conseille cet attristant aphorisme posthume (7) qui finit sur une sorte d'aveu de folie. Enfin il semble que Dionysos, présenté dans le mythe de Zagreus comme dépecé en morceaux pour renaître plus brillant après ce supplice, fournisse une fois de plus à son sectateur comme une parodie

(1) XV, 142.
(2) XIII, 226 et 227.
(3) *Par delà*, 270.
(4) XV, p. 378. Certaines théories bizarres sur l'aise née d'une série de petites douleurs rythmiques se rattachent à ces considérations osées. (XIII, 661, et XV, 304.)
(5) XV, 420.
(6) XV, 483.
(7) XII-1, 282.

bizarre des représentations chrétiennes, et le pousse à exagérer lui-même outre mesure un mysticisme qu'il fait profession de condamner impitoyablement chez autrui.

A-t-il bonne grâce en effet, après les conseils que nous venons de reproduire, à reprocher au christianisme d'avoir enseigné l'automutilation (1), « le phénicisme (2) », dit-il quelquefois, ainsi que dans sa jeunesse, par souvenir des vieux cultes sémitiques? Et peut-on prendre au sérieux l'incohérente dissertation de la Généalogie sur le sens de l'idéal ascétique?

Pour rectifier ou modérer avec quelque autorité en ce lieu les excès commis par autrui, il faudrait n'avoir pas recommandé plus ardemment soi-même les pratiques que l'on vient dénigrer chez les voisins. L'ascétisme sadique demeure l'un des caractères distinctifs du second dionysisme nietzschéen qui, sur cette matière comme sur beaucoup d'autres, laisse bien loin derrière lui en extravagance les doctrines dont il prétexte les écarts pour en rejeter les tendances saines et les utiles enseignements.

2. — *La deuxième métaphysique de Nietzsche.*

On trouve, dans l'esquisse posthume du grand ouvrage que Nietzsche projetait de consacrer à la Volonté de puissance (3), une tentative pour faire de cette conception

(1) Il se reconnaît à l'occasion l'*héritier* du christianisme dans le culte de la Douleur. (XIII, 226.)

(2) *Par delà,* 46 et 229.

(3) Vol. XV des *Werke.*

abstraite le principe du monde. Tentative moins neuve que ne l'imaginait son auteur ; car, bien que Schopenhauer eût écrit pour sa part Volonté de vivre, ou Volonté tout court, le philosophe de Francfort avait formé exactement le même dessein que son ancien fervent. Son tempérament combatif et dénigrant lui fit en effet enfermer instinctivement dans la Volonté de vivre son moyen le plus efficace, qui est la Volonté de puissance. Ce dernier principe règne implicitement dans sa psychologie sinon dans son artificielle morale, et il proclame sans détour que la Volonté incarnée dans le monde sensible, cette Volonté qui a faim et se dévore incessamment elle-même, va « bien plus loin que le simple instinct de la conservation ». Elle exige en effet non seulement le maintien, mais encore *tout l'accroissement possible* (1) (*die moeglichste Steigerung*) de ses forces insatiables. Elle a l'impétuosité aveugle, l'avidité « qui arrache le morceau ». Il suffit de lire les maximes des Parerga sur la sagesse pratique pour être convaincu qu'il restait peu de chose à faire après leur auteur afin d'introniser la Volonté de puissance dans les fonctions de créateur et de conservateur de la vie. Sans doute, sur ces constatations impérialistes, tirées du spectacle du monde par un parfait égotisme, Schopenhauer avait greffé dans sa jeunesse une morale unitaire aussi difficile à démontrer que ses pénétrantes observations psychologiques étaient faciles à contrôler dans la vie quotidienne, et son disciple, égotiste plus conséquent, ne le suivit jamais sur ce terrain sans solidité.

(1) Édit. Reclam., II, 412.

Le grand ouvrage philosophique que Nietzsche prépara durant ses dernières années lucides devait donc continuer non le quatrième, mais le deuxième livre du *Monde comme Volonté,* en montrant la Volonté de puissance partout présente et cachée derrière les phénomènes, seuls accessibles à nos sens imparfaits. Pittoresques et poétiques, sinon probantes et utiles, sont ses vues sur la Volonté de puissance dans la nature inorganique. Il conçoit tout corps spécifique comme s'efforçant à s'emparer de l'espace tout entier (1), à repousser tout ce qui s'oppose à son extension sans limites. Mais, rencontrant d'autres corps et d'autres pouvoirs, le premier *contracte* avec eux, s'allie à ceux qui lui sont apparentés, et, désormais, ils conspirent ensemble pour l'empire. Certains physiciens, dit-il, introduisent jusque dans la science exacte leurs préjugés humanitaires (2). La vérité est que chaque puissance dans la nature tire à chaque instant sa dernière conséquence, va jusqu'au bout de sa force, et avec une instantanéité absolue (3).

Le plus ancien des êtres organiques à son tour, la monère, qui étend autour d'elle ses pseudopodes gélatineux, n'est pas poussée par la faim comme un vain peuple pense, mais par la soif de maîtriser, de s'incorporer les choses (4). Et, quand elle se reproduit sous nos yeux par bipartition, nous assistons simplement à la lutte pour la puissance de deux centres nutritifs devenus à peu près égaux, et préférant dès lors rompre plutôt que se faire de

(1) XV, 300.
(2) *Par delà,* 22.
(3) XIII, 153.
(4) XV, 303.

mutuelles concessions. Tout cela est amusant ; mais, au total, après avoir annoncé, au début de *Par delà,* le dessein de réformer l'absurde métaphysique schopenhauérienne en y remplaçant la Volonté sans plus par la Volonté de puissance, Nietzsche n'a absolument rien tiré d'une modification purement apparente ; ce n'est point dans cette voie, en dépit de ses intentions, qu'il faut chercher sa véritable métaphysique finale.

Il s'est ouvert un champ beaucoup plus large en appliquant instinctivement à la Volonté de puissance, principe métaphysique, le même procédé d'interprétation *sadique* par lequel nous l'avons vu dévier du droit chemin utilitaire la Volonté de puissance, principe moral et social. A ses yeux, la Volonté métaphysique de puissance n'est pas plus que la Volonté humaine de puissance une potentialisation utilitaire de la Volonté de vivre, un degré supérieur dans la prévoyance et la préparation de demain. — Elle est indépendante de l'instinct de conservation, et même antagoniste à cet instinct : elle est un désir qui se suffit à soi-même et qui ne réfléchit point aux conséquences de ses impulsions. La lutte pour la puissance est la règle, la lutte pour la vie l'exception (1). De là les injures à Darwin qui reviennent si souvent sous la plume de son ingrat disciple (2). Rapprocher Darwin de Gœthe, diront les *Dithyrambes dionysiaques,* c'est « léser la majesté, la majesté du génie ». En effet, la lutte pour la vie, principe métaphysique du naturaliste anglais, serait un signe de pauvreté, de mesquinerie chez son inventeur. On reconnaîtrait à cet indice que Spinoza, le

(1) XIII, 568.
(2) VIII, p. 360.

phtisique, a formé l'auteur de l'*Origine des espèces,* dont les disciples furent pareillement des « plébéiens », imprimant à leurs thèses morales le relent de la surpopulation urbaine, l'odeur des petites gens (1). Zarathoustra ira jusqu'à dire que la Volonté de vivre *n'existe pas* (2), et son interprète ajoutera (3) que *rien ne veut se conserver* (tel qu'il est), que tout tend à être sommé ou accumulé. C'est donc, jusqu'au sein de la spéculation suprasensible, la négation du point de vue utilitaire, le recours à l'impulsion voluptueuse dans la Volonté de puissance, et ceci nous rapproche à grands pas de la première métaphysique nietzschéenne.

Déjà dans *Aurore,* et surtout dans la *Gaie Science* que le Nietzsche des derniers jours lucides considérait comme ses livres les plus personnels, les plus sympathiques à son souvenir, les plus « médians (4) », on retrouve avec surprise presque tout le vocabulaire de sa période wagnérienne. L'on note souvent le ton des *Inactuelles,* parfois même le retour expressément indiqué à l'état d'âme qui dicta ces effusions romantiques. L'auteur enseigne « aujourd'hui comme autrefois » Schopenhauer et même Wagner comme éducateurs (5) et, quoi qu'il en dise, il les comprend, à peu de chose près, comme il l'a fait d'abord. Voici que reviennent la « science comme art », la conception « héroïque » de la science, la crainte du « pessimisme pratique », l'effort pour donner à l'existence une signification artistique (6). Il est de nouveau question de retour-

(1) V, 349.
(2) VI, p. 168.
(3) XV, 296.
(4) *Corr.*, II, p. 505.
(5) V, 99.
(6) XII-1, 13, 19, 21, 89.

ner aux jugements esthétiques, sous prétexte qu'ils sont antérieurs aux jugements moraux dont ils ont fourni la base (1). On nous annonce une fois encore notre entrée prochaine dans l'âge du génie et de l'anarchie artistique, dont l'avènement fut jusqu'ici retardé par la morale de la coutume (2). On nous incite une fois de plus à favoriser la préparation *tragique* du *héros,* avec toute sa déraison sublime (3); et, pour cet effet, à vivre *dangereusement* (4).

Par ce chemin familier à ses pas, Nietzsche s'achemine tout doucement vers les images chères à sa juvénile rêverie métaphysique. Il a beau la renier dans un des rares instants apolliniens de *Zarathoustra,* elle demeure à l'arrière-plan de sa pensée sans qu'il ose se l'avouer à lui-même. C'est elle qui guide de façon anonyme ses pénibles recherches spéculatives, et prépare à son insu dans son cerveau une thèse dionysiaque peu différente de celle qui fut l'aboutissement de son premier effort intellectuel. — En effet, pour ne pas retomber dans les fantaisies mystiques de la philosophie allemande classique, ainsi que l'auteur d'*Humain trop humain* en formait le propos (5), il faudrait ne point penser aux premiers principes, renoncer à l'exemple des positivistes conséquents ou des agnostiques décidés à se poser les éternelles questions d'origine auxquelles l'intelligence humaine n'a trouvé depuis tant de siècles que d'identiques et tautologiques réponses. Nietzsche est trop le prisonnier de son hérédité, de son éducation, de ses nobles impulsions intellectuelles pour

(1) XII-1, 144 et suiv.
(2) XII-1, 219.
(3) V, 1.
(4) V, 283.
(5) XI, p. 400.

garder longtemps cette froide et pénible réserve. Et, tandis qu'il continue d'agiter dans son esprit inquiet les problèmes antinomiques de la pensée pure, il glisse insensiblement en arrière vers les mystiques doctrines de sa jeunesse.

La préoccupation des infiniment petits dans l'espace et des infiniment brefs dans le temps paraît avoir contribué surtout à cette évolution rétrograde. Il en a creusé, après ces philosophes présocratiques qu'il aimait, les irritantes difficultés (1). Il sait que l'intelligence humaine a dû négliger plus ou moins consciemment les différences infiniment petites entre les objets réels pour pouvoir se représenter des choses égales entre elles, des choses durables (2); pour parvenir à les figurer par des mots, et pour concevoir la loi de causalité (3). Erreurs fécondes sans aucun doute que ces négligences, mais erreurs cependant, et que la « passion de la loyauté » ne permet pas au penseur du temps présent d'accepter sans les avoir préalablement reconnues pour ce qu'elles sont. Ainsi, quand le sergent instructeur commande : « Présentez armes », il importe de remarquer qu'aucun soldat ne fait exactement la même chose, en dépit de la théorie (4). Ainsi encore, c'est un sujet d'étonnement pour notre philosophe que la stabilité des ponts de nos ingénieurs. Les lois mécaniques sont si grossièrement connues; il faut véritablement que

(1) Voir ses pénibles aphorismes sur la théorie de la connaissance au temps d'Aurore (XII-1, 44 et suiv.) : « L'importance de Nietzsche pour la théorie de la connaissance est *égale à zéro* », écrivait récemment un critique d'outre-Rhin, à propos du livre de M. Rittelmeyer sur ce sujet. *(Beit. z. All. Zeit.*, 1904, 66.)

(2) V, 110 et 111.

(3) V, 112.

(4) XIII, 291.

les nécessités humaines le soient plus encore pour être satisfaites par l'application de ces théorèmes. — On sait enfin que l'Éternel Retour, cette lubie mystique de la seconde métaphysique nietzschéenne, a été parfois justifiée tant bien que mal aux yeux de son rénovateur (comme au regard de tous ses précurseurs du dix-neuvième siècle, Heine, Blanqui, Nægeli, le docteur Le Bon), par de fantaisistes considérations d'infiniment petits.

Mais Nietzsche s'est aussi passé fort souvent de ces rationalistes transitions pour retourner aux rêveries de sa première métaphysique extatique. Nous avons vu que la « lucidité maladive » de son âge mûr (qui n'est qu'une exagération du mode de méditation de sa jeunesse) le ramène par une pente rapide à ses conclusions d'autrefois ; le réveil de semblables crises étant une sorte d'*extase* attendrie devant le spectacle de la vie ordinaire. L'aphorisme 113 d'*Aurore,* qui a déjà éclairé pour nous la sadique évolution de la volonté de puissance vers l'autocruauté de fakirs exaltés, tout prêts à torturer de nouveau autrui, après avoir épuisé sur leur personne les voluptés de la souffrance ; ce même aphorisme nous présente soudain, en la donnant pour doctrine des antiques brahmanes, la conception d'un dieu s'exilant dans la nature changeante comme dans un *instrument de torture;* et, modèle de sainteté et d'innocence, créant néanmoins le péché, le pécheur et la damnation pour se procurer d'indicibles jouissances. Qui ne reconnaîtrait ici, projeté de nouveau dans le ciel à l'image de son adorateur éprouvé par la souffrance, le fantôme divin qu'imaginait le professeur bâlois au lendemain de 1870, et le principe de cette singulière

métaphysique artistique dont il n'acheva pas, à ce moment, l'élaboration?

Et en effet, voici que la Vérité, considérée inconsciemment comme un attribut de Dieu par cet élève des métaphysiciens germaniques, va traverser sous nos yeux la même aventure que le dieu-fakir des brahmanes (1). Non seulement les choses extérieures, mais nos sens eux-mêmes sont tromperie, écrit notre obstiné théoricien de la connaissance. Donc, *quelque chose* nous trompe. Mais, d'autre part, nous nous savons trompés; donc nous sommes participants en quelque mesure à cette *chose* mystérieuse qui trompe, et c'est en cela seulement que nous sommes *réels* et *vrais*. — Pur kantisme que tout cela; en voici le prolongement mystique qui ne saurait tarder à paraître. Comment, en effet, le Vrai peut-il être source de l'erreur? Il ne le peut que s'il a *besoin* de l'erreur. « Peut-être le Vrai est-il *torturé* comme un *artiste,* et cherche-t-il sa rédemption dans des représentations et des images joyeuses. La Vérité est peut-être la douleur, l'apparence étant l'adoucissement de cette douleur. Les tableaux changeants de l'histoire expriment l'effort de celui qui souffre, pour se retourner sur sa couche (2) et y trouver une position meilleure! » N'est-ce pas ici, jusque dans les termes mêmes, le retour de la première métaphysique nietzschéenne?

(1) XI-2, 74.

(2) Un peu auparavant, Nietzsche nous avait déjà présenté (XI-1, p. 363) le Principe des choses, non comme un être moral, auquel un culte devrait être rendu, mais comme un *artiste créateur* qu'il faut honorer par un nouveau paganisme allemand. Et un peu plus tard, il nous montrera (V. p. 24) l'Europe à son tour occupée à se retourner sur son lit de souffrance et à enfanter le Génie par son malaise. C'est dire combien les images familières à sa jeunesse continuaient de hanter son imagination, beaucoup moins touchée que sa raison par la crise de 1876.

Nous avons vu que la *Naissance de la Tragédie* avait perfectionné jadis un mythe analogue à celui-ci, l'auteur s'étant décidé à faire de l'aise au lieu de la douleur le Principe des choses, et à reconnaître alors dans le monde sensible une augmentation, un débordement de cette aise primordiale. — Le penseur de 1880, après avoir émis sur le Vrai les hypothèses que nous venons de dire, cite expressément son premier écrit et ajoute : « Peut-être aussi le Vrai est-il saturé de plaisir, et déborde-t-il en fantaisies comme un artiste généreux ; la causalité lui servant à rêver profondément son rêve, l'œuvre d'art à se tromper soi-même sur son illusion. » Supposition identique à celle de 1872 ! Ainsi, jusque dans les détails, c'est le passé qui revient par épaves à la surface de cette intelligence troublée.

Bientôt la transe extatique va reprendre dans la pensée de l'auteur du *Gai Savoir* toutes ses séductions (1), toute sa nécessité de jadis, à titre d'antidote au pessimisme pratique (2). Et les convictions de Nietzsche sur la nature du principe métaphysique du monde seront finalement renforcées par sa découverte tardive sur le double caractère du pessimisme, de l'ascétisme, du nihilisme et autres tendances modernes. Ces dispositions peuvent être tantôt signes de faiblesse et de maladie patente chez la plupart de nos contemporains, tantôt indices de *force et de santé débordante* dès qu'on s'appelle Nietzsche ou disciple de Nietzsche, ainsi que nous l'établirons dans un moment. Rien ne s'oppose dès lors à ce que le Tout-Un soit d'une part souffrant, torturé, pessimiste, nihiliste, et néanmoins

(1) V, 54.
(2) V, 107.

d'autre part, fort, héroïque, méchant, terrible et heureux! Séduisante synthèse, qui après avoir caractérisé le dieu de la religion nouvelle, a fourni le prototype du surhomme dionysiaque, dont le devoir est naturellement de se modeler sur sa divinité. En effet, nous constaterons l'identité (avouée d'ailleurs par Nietzsche lui-même dans *Ecce Homo*) de ce surhomme dionysiaque avec le dramaturge dithyrambique dont le portrait est esquissé dans la quatrième *Inactuelle*, et il sera patent alors que la deuxième métaphysique de Nietzsche achève de rejoindre la première en se couronnant par la conception d'identiques adeptes.

Cette tentative de synthèse entre la souffrance et la vigueur est indiquée surtout dans l'aphorisme 370 de *la Gaie Science*, qui est de 1886 comme tout le cinquième livre. L'auteur y renie le pessimisme de ses premiers maîtres, mais pour lui substituer d'une même haleine un « pessimisme de la force » qui n'en diffère que dans son imagination orgueilleuse. De la sorte, ayant écarté à l'aide de cette dangereuse illusion sur la véritable santé toutes les objections de bon sens qui l'inquiétaient jadis devant les lacunes de sa première métaphysique, il s'y replonge avec une satisfaction sans mélange et, par là, met la dernière pierre aux assises de l'édifice dionysiaque, qu'il va reconstituer hardiment sur les plans de sa ruineuse construction de jeunesse. Son mythe philosophique de 1871 ne lui apparaît-il pas de nouveau vers 1886 (1), en dépit de son apollinisme intermédiaire, comme une audacieuse et méritoire tentative, comme un présage grandiose

(1) Préface de 1886 à la *Naissance de la Tragédie*.

et comme un immense espoir pour l'avenir? — Lisons les derniers mots du *Crépuscule des idoles,* où l'orgiasme extatique est restauré solennellement dans sa qualité d'efflorescence de la vie saine et de la force débordante : « Par là, je touche encore une fois le point d'où je partis jadis, car la *Naissance de la Tragédie* fut ma première revision de toutes les valeurs. Par là, je me replace sur le sol où grandirent mon vouloir et mon pouvoir, moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos; moi, l'apôtre de l'Éternel Retour. »

3. — *La psychologie du surhomme dionysiaque, ou la maladie comme santé.*

De ce sol va renaître la culture *tragique* avec les mêmes complaisances et les mêmes antipathies qu'autrefois. Ses ennemis et ses auxiliaires retournent à leurs rangs quelque temps délaissés, et ce sont des forces de même nom que jadis que l'on peut énumérer dans chaque camp. D'un côté, voici les bourgeois modernes, vaguement définis comme nihilistes ou comme décadents (1) ; l'esprit scientifique contre lequel Nietzsche retrouve maintenant des suspicions anciennes (2) ; les démocrates, mais principalement sous l'aspect chrétien désormais. Dans l'autre groupe, à défaut de Wagner, d'ordinaire écarté par des

(1) XV, Ier liv. de la *Volonté de puissance.*
(2) Préface de la *Naissance de la Tragédie* et *Biogr.*, II, 614.

souvenirs trop pénibles, on discerne Schopenhauer redevenu le « dernier Allemand qui entre en ligne de compte (1) », l'un des moins affectés de niaiserie parmi ses compatriotes ; et de nouveau les Grecs, qui d'ailleurs n'ont jamais perdu entièrement leur privilège éducateur aux yeux de leur ancien interprète universitaire (2).

Seulement, il importe à présent de bien comprendre leur dionysisme secret (3), en quoi résident, pour tout ce qui est hellénique, la grande profondeur, le grand silence. Nul ne connaît les Grecs, tant que reste bouché pour son intellect ce conduit souterrain et mystérieux vers leur inspiration véritable. Les yeux myopes des savants ne voient rien de ces choses, quelque conscience qu'ils apportent à leurs fouilles. Le zèle même et le scrupule scientifique d'un Gœthe et d'un Winckelmann restent choquants et importuns parce que ces hommes ont ignoré l'aspect dionysiaque de l'âme hellénique, et que, par suite, ils ne l'ont jamais comprise. Burckhardt seul garde le mérite d'avoir accepté sur ce point quelque chose des suggestions géniales de son collègue de Bâle (4).

Quant à la petite troupe choisie qui évoluera entre ces forces antagonistes, s'appuyant sur les unes pour anéantir les autres, elle ressemble singulièrement à ce groupe élu des amis de la jeunesse de Nietzsche, communiant en Schopenhauer et Wagner, rêvant d'académies nouvelles et d'abbayes philosophiques, à l'instar du couvent musical de Bayreuth (5). Ce sera, cette fois encore, une aristo-

(1) XIII, 28.
(2) XIII, 13, 21, 239, et VIII, p. 169.
(3) XV, 482.
(4) VIII, p. 172.
(5) Le docteur Paneth, qui connut Nietzsche à Nice en 1884, écrit : « Il

cratie d'ermites (1), une milice de Templiers (2), dont les membres auront le triple caractère de médecins, de prêtres et d'éducateurs (3). Et le nombre fatidique de cent revient sous la plume de leur chef pour compter les compagnons de Zarathoustra (4), car l'on verra *cent* faucilles chargées de récolter la glorieuse moisson du prophète.

Le caractère fondamental de ces surhommes dionysiaques sera la *force*. Mais il faut bien voir à quel prix leur guide, Zarathoustra réincarné, se débattant lui-même dans un océan de faiblesses héréditaires, est parvenu à se procurer l'illusion de la vigueur. Rien ne le terrifie davantage que le soupçon possible d'un affaiblissement de ses facultés psychiques ou corporelles. Il sent trop qu'une philosophie de la force est réfutée si ses apôtres se montrent débiles. De là ses effrois spasmodiques devant le pessimisme insidieux, plus encore devant la folie menaçante ; effroi dont il sait exprimer en termes si pénétrants la hantise, par exemple, dans son grand aphorisme de la lucidité maladive (5). De là ces convulsions de l'orgueil qui, sous la torture de la douleur, refuse encore de témoigner contre la vie. De là ces beaux scrupules de justice envers l'adversaire dont, par malheur, l'Antichrétien n'écoutera pas souvent la voix modéra-

me parla aussi de son projet de former un cercle de compagnons agréables, appartenant à des classes diverses, pour mener avec eux une existence tranquille, au bord de la mer, ou dans une île. » (*Biogr.*, II, 484.)

(1) XI, p. 412.
(2) XIII, 3.
(3) XII, p. 412.
(4) VI, p. 28.
(5) IV, 114.

trice. Nietzsche a quelque part (1) une image puissante dans sa vulgarité pour stigmatiser les malheureux qui étalent leurs misères au grand jour sur la place publique, et il ajoute : « Le bon goût défend de s'avouer malade ; il ordonne de dissimuler son malheur, d'apprendre à se donner pour gai, objectif avant tout, pour sain et même pour méchant par exubérance (2). »

En dépit de ses valeureux efforts, le pessimisme s'impose enfin à son humeur assombrie par le malaise. Il s'arrête un instant à une conception naïve, animiste presque de sa maladie. L'hypocondrie est, dit-il (3), un esprit malin qui ne s'attaque qu'au grand penseur : « C'est de ta propre grande *force* que ce parasite se nourrit et s'engraisse ; si elle était moindre, tu aurais moins à souffrir. » Consolation purement métaphorique et singulièrement insuffisante, la force du penseur résistant trop mal à la succion du parasite pour trouver longtemps un sujet d'orgueil dans cette distinction épuisante. Nietzsche se disait encore vers 1880 : « A aucun prix je ne deviendrai pessimiste. » Quand il se reconnut tel, en dépit de ses efforts, il se prit à penser : « Je le suis d'une autre manière que les autres ; je vais continuer à les accabler de mes sarcasmes, quitte à interpréter mon identique situation comme un privilège unique et sublime. » C'est une tendance facile à constater chez beaucoup d'affaiblis de la culture moderne que cet orgueil pathologique qui les engage à interpréter leurs

(1) XV, 448.

(2) Préface de 1886 au *Voyageur et son ombre*.

(3) II, 615. On peut rapprocher cette remarque des considérations de Stendhal sur le *tempérament mélancolique* qu'il se flatte de partager avec les grands hommes. *(Hist. de la peinture en Italie,* p. 221 et suiv.)

infirmités comme surabondance de vie, de force et de santé. Nul n'a fourni un plus complet exemple que Nietzsche de cette illusion, défensive sans doute, et utile au malade jusqu'à un certain point contre le désespoir, ainsi qu'il le proclame à plus d'une reprise, entre autres dans ses dernières lettres à son ami Rohde; mais dangereuse à ses voisins qu'il malmène, à ses disciples et à son auditoire qu'il entraîne à sa suite sur des chemins anormaux.

L'on peut juger à quel point cette illusion est portée à son comble chez l'auteur de la *Volonté de puissance,* quand on le voit en condamner naïvement la présence chez ses adversaires, sans parvenir à la discerner en lui-même (1). Ne reproche-t-il pas aux prêtres de tout âge (2) — prêtres dont il voudrait bien se distinguer sur le tard, en dépit du caractère sacerdotal qu'il conférait tout à l'heure aux disciples de Zarathoustra — d'avoir confondu la faiblesse avec la force ; faibles, de s'être donnés pour forts à tout prix, au prix de la folie voulue par exemple et, parce que l'ivresse de tout genre augmente le « sentiment » de la puissance, d'avoir cru faussement que la puissance effective en était réellement augmentée. Ce sont là des scrupules qu'il prêche à autrui, mais qui ne l'arrêtent point pour sa part, car il va pécher dans le même sens et bien plus délibérément que les prêtres mystiques. « Tout art, toute philosophie, dit-il à propos du romantisme, peuvent être considérés comme un moyen d'allégement ou de guérison, mis au service de la vie, dont la lutte devient chaque jour plus rude ; la philosophie et l'art supposent donc

(1) XV, 77.
(2) V, 370.

toujours des souffrances et des souffrants. *Mais il y a deux sortes de souffrants :* d'une part, ceux qui souffrent d'une *surabondance de vie,* et souhaitent un art *dionysiaque,* une vue et une explication *tragique* de la vie ; et, d'autre part, ceux qui, souffrant d'un appauvrissement de la vie, cherchent, soit le silence, le repos, la mer calme, la rédemption et la distraction d'eux-mêmes par l'art et la connaissance ; soit, au contraire, l'ivresse, la convulsion, l'extase, la folie. » C'est au double besoin de ces derniers patients que répondrait le *romantisme* dont Schopenhauer et Wagner sont les représentants qualifiés et qui est ici renié par un de ses plus indiscutables enfants. Au contraire, le plus riche en plénitude de vie, le dieu ou l'*homme dionysiaque,* peut non seulement se permettre sans danger l'aspect du terrible et de l'inquiétant, mais même l'acte le plus effrayant, et tout luxe de destruction, émiettement, négation. Chez lui, le méchant, l'*insensé* et le laid apparaissent *permis,* en conséquence d'un *surcroît de forces* génératrices et fécondantes, qui de tout désert sont capables de faire un verger prodigieux. On le voit, c'est toujours l'ombre du satyre, de la saturnale, un rousseauisme agité et détraqué qui planent sur la conception de l'homme dionysiaque et de sa prétendue force (1).

Aussi, poursuit Nietzsche, en présence de toute évaluation esthétique — ou éthique, sans aucun doute — il im-

(1) XIV-2, 237. Il raconte une fois de plus l'histoire de sa désillusion au sujet de Wagner, et ajoute : « Je ne dis rien par là contre le dionysiaque. La Tragédie apparaît dans le temps de la santé et de la plénitude la plus débordante ; mais aussi dans le temps de l'épuisement et de l'affolement du système nerveux, donnant lieu à des interprétations contradictoires. » Observons que c'est ici le péché originel du dionysisme nietzschéen : incapacité à distinguer dans l'orgiasme et la saturnale les éléments sains et rustiques des tendances pathologique issues de l'usure des races.

porte de se poser cette question préalable : « Est-ce ici la *faim* ou la *surabondance* qui est devenue créatrice? » Dans le premier cas, on reconnaîtra que la Volonté tyrannique d'un malade torturé par son mal cherche à se venger sur toutes choses en leur imprimant le sceau de sa souffrance. C'est là le pessimisme de Rousseau (1), de Schopenhauer et de Wagner, le pessimisme proprement *romantique*. Or, Nietzsche s'est senti à son tour torturé de semblable façon, et il a cru, vers 1877, pouvoir se distinguer de ses premiers conseillers en professant un optimisme forcé et péniblement tendu. Mais il n'est plus si hardi au temps de la *Gaie Science*. Il se reconnaît cette fois *pessimiste*. Seulement son pessimisme n'a rien de *romantique* (2). C'est celui des Homère, des Gœthe, des Hafiz, des Rubens, et son plus récent adepte l'appellerait volontiers « classique » si ce dernier vocable, ayant déjà servi pour autrui, ne semblait à son individualisme farouche trop usé, arrondi, démonétisé par l'usage. Afin de marquer la nuance du pessimisme qui est son invention particulière, sa propriété stricte, son *proprium*, son *ipsissimum*, il préfère dire : *pessimisme dionysiaque* (3).

Voilà donc un premier symptôme de maladie qui se transforme sous nos yeux en rayonnant indice de vigueur et de puissance, dès que notre psychologue est contraint d'en avouer chez lui la présence. Il y a le pessimisme de la force comme le pessimisme de la faiblesse, et l'auteur

(1) XV, 463.

(2) Il écrira pourtant à M. Brandes : « Je crains d'être trop musicien pour n'être point romantique ! »

(3) « C'est au total une question de force. Pour un artiste de richesse débordante et de volonté puissante, tout cet art romantique pourrait être transformé en antiromantique, ou, pour employer ma formule, en dionysiaque. » (XVI-1, 312.)

de la *Naissance de la Tragédie* comptait déjà, sans le savoir, parmi les pessimistes de la force. Il ne le démontre guère que par une simple pirouette, par un pas de danse à la Vestris, dans sa bizarre préface de 1886. Mais il n'est pas moins sincèrement convaincu de ce qu'il avance (1). Et tous les autres symptômes du mal moderne seront de même interprétés en partie double par un penseur qui, à s'examiner de près, s'en voit plus profondément marqué que ceux dont il stigmatise sans cesse la dégénérescence. Ainsi il est un ascétisme de la force : c'est le sadisme dionysiaque, et un ascétisme de la faiblesse, celui de la mystique chrétienne. Il est un nihilisme de la force, qui se révèle par un dionysiaque désir de destruction, et un nihilisme de la faiblesse qui ne sait même plus attaquer (2). « Que j'aie été profondément nihiliste, c'est ce que je me suis avoué depuis peu », écrit le philosophe de la *Volonté de puissance* (3); mais le nihilisme *peut être une façon de penser divine* (4), et c'est naturellement de cette manière que Nietzsche l'a professé sans le savoir, ainsi que le pessimisme. Il y a le narcotisme de la faiblesse et celui de la force, qui se distingue du précédent en ce qu'il ne connaît pas de réaction pessimiste, et de « Katzenjammer (5) ». Il y a encore le *malaise* de la force et celui de la fai-

(1) Les Grecs partagent, en 1886, avec leur ancien interprète le privilège du pessimisme de la force ; mais, en 1888, dans l'accès d'exaltation finale d'où sortit l'*Ecce Homo*, ils retournent en sa compagnie vers l'optimisme du rire machinal, sans pensée et sans justification.

(2) XV, 2.

(3) XV, 22.

(4) XV, 24.

(5) XV, 355. C'est probablement le cas où, l'état anormal du système nerveux étant devenu chronique, il n'y a plus réaction bien sentie après l'exaltation morbide. La composition du *Zarathoustra* amenait encore chez l'auteur des périodes de dépression profonde. (*Biogr.*, II, 454.)

blesse (1), et c'est une grande erreur des psychologues que de n'avoir point su les distinguer jusqu'ici.

Enfin, pourquoi ne pas appliquer cette féconde distinction au concept même de la maladie, après en avoir épuisé l'effet réconfortant sur les symptômes du mal? Il y a, n'en doutons plus, la maladie de la force et la maladie de la faiblesse. On peut constater, dès la jeunesse de Nietzsche cette préoccupation tyrannique qui le porte à se proclamer en santé alors qu'il est le plus tourmenté par ses organes fragiles; cette singulière manie d'inversion qui l'amène à stigmatiser les pâles couleurs de la prétendue santé des philistins, à nommer « guérison » ses périodes les plus pénibles, sous quelque prétexte spécieux (2). Il n'a jamais perdu cette habitude, et pour cause, puisqu'il fut presque toujours torturé par quelque mal tenace. La douleur, proclame-t-il avec obstination, n'est pas une preuve contre la santé (3), tout au contraire (4). Est-il rien, d'ailleurs, de moins *imprévu*, de plus *ennuyeux* qu'une *sorte de santé fixée* une fois pour toutes (5)? Et, certes, ni Stendhal, ni Stirner, n'avaient été aussi loin dans l'horreur de la monotonie, n'est-il pas vrai? En général, *il n'y a pas de santé* (6). Plus on comptera d'*individus* vraiment dignes de ce nom glorieux, plus les médecins devront se déshabituer du concept de santé, de régime éprouvé par l'expérience, de cours normal d'une maladie. Au surplus, nous ne pouvons nous passer

(1) XV, 303.
(2) *Biog.*, II, 328.
(3) XII-1, 293.
(4) XV, 303.
(5) V, 295.
(6) V, 120.

de la maladie, et la *volonté incessante de santé* est un préjugé, une *lâcheté :* peut-être un témoignage de barbarie et de régression.

Ces pénibles paradoxes n'empêchent pas le pauvre philosophe de rêver sans cesse la grande santé, plus forte, plus aiguisée, plus tenace, plus hardie, plus joyeuse (1) ; de se croire en route vers ce résultat, grâce à l'effort prolongé d'une Volonté de la santé, qui déjà *ose souvent s'habiller et se déguiser en santé* (2) ; enfin de la proclamer venue et conquise à jamais, cette santé inestimable, en dépit des jaloux qui restent disposés à en nier la présence chez le poète de *Zarathoustra.* Par ce chemin raboteux et vertigineux, il s'achemine vers une affirmation qui couronne dignement la psychologie du surhomme dionysiaque. Le préfacier de 1886 à la *Naissance de la Tragédie* écrit sans sourciller en tête de son mystique poème de jeunesse : « Peut-être l'aliénation n'est-elle pas nécessairement le symptôme de la décadence? *Y a-t-il peut-être,* — problème pour les aliénistes! — *des névroses de la santé?* »

4. — *Les gestes du surhomme dionysiaque. — Vol plané, danse, rire, glossolalie.*

Le surhomme dionysiaque sera donc pessimiste, nihiliste, ascétique, extatique, enfin malade et névrosé ; le tout par force surabondante et non par faiblesse insigne,

(1) V, p. 382.
(2) Préface de 1886 à *Humain, trop humain.*

ainsi qu'il arrive aux chrétiens et autres civilisés. Voyons quels gestes provoquera chez lui ce riche assortiment de vertus incontestables.

Ancrée dans le tréfond de la constitution même de Nietzsche, imprimée sur sa matière cérébrale, il est une sensation physique qui se porte sans cesse au premier plan parmi toutes les autres, dès que s'arrête un instant chez lui la pensée consciente. C'est l'impression du *vol plané,* tantôt celui d'un oiseau des cimes, aux ailes puissantes et bruissantes ; tantôt celui d'une alerte et muette chauve-souris. « Je vole en songe (1) ; je sais que c'est là mon privilège, et, dans le sommeil, je ne me souviens pas d'un cas où je ne pusse voler, épousant toutes sortes d'angles et de saillies par une impulsion légère, une mathématique volante. C'est un bonheur si particulier que, certainement, chez moi, il a imprégné à la longue la sensation fondamentale du bonheur. Quand je suis tout à fait de bonne humeur, je me sens toujours en train de planer librement de la sorte, vers le haut ou vers le bas à volonté, dans le premier cas, sans tension ; dans le second, sans chute. L'essor, tel qu'on le décrit d'ordinaire, demeure à mes yeux trop musculaire et trop pénible (2). »

Cet aphorisme (qui doit être de 1881) est resté inédit durant la vie de l'auteur ; mais Nietzsche l'a recopié à peu près textuellement plus tard dans *Par delà,* en y ajoutant les considérations suivantes : « *Quidquid luce fuit, tenebris agit*, mais aussi *inversement.* Ce qui nous arrive en songe, à la condition que cela nous arrive souvent, finit par s'incorporer aux habitudes de notre âme autant que ce

(1) XII-1, 481.
(2) Aph. 193.

qui est advenu en réalité. Nous sommes de ce chef plus riches ou plus pauvres, nous avons un besoin de plus ou de moins. Et nous nous voyons enfin dirigés quelque peu par les habitudes de nos rêves à la pleine lumière du jour, aux heures les plus sereines de notre veille. » Il répète ici le détail de ses impressions nocturnes et conclut : « Comment l'homme qui a tiré du rêve de semblables expériences et de pareilles coutumes n'en viendrait-il pas enfin à déterminer et à colorer autrement le mot *bonheur* appliqué à son état de veille? Comment n'aspirerait-il pas différemment au bonheur? L'essor, décrit par les poètes, lui semblera en comparaison d'un tel vol trop terrestre, trop musculaire, trop forcé, trop lourd ». Enfin, nous pouvons lire encore dans les aphorismes posthumes (1) « On dira que je me pare de choses que je n'ai pas vécues, mais rêvées seulement. A quoi je pourrais répondre : C'est une belle chose que de rêver de la sorte. — En outre, nos rêves sont bien plus nos événements qu'on ne le croit communément. Il faut rectifier notre idée du rêve. Si j'ai rêvé quelques milliers de fois que je vole, ne croyez-vous pas que, même dans l'état de veille, j'aurai un *sentiment* et un *besoin* de plus que la majorité des hommes? » Et, en effet, l'auteur de ces lignes avait fait passer dès longtemps (2) dans ses appréciations esthétiques cette conception « volante » du bien suprême. Telle est la sensation que lui apportent ses plus chères jouissances d'art, la prose de Sterne (3) qui donne « l'impression vague de planer parce qu'on ne sait plus si l'on marche, si l'on

(1) XIII, 678.
(2) XI-1, 154.
(3) III, 113.

est debout ou couché » ; et la musique de Wagner (1), qui apporte l'illusion de la nage et du balancement dans les airs.

Tout au plus Apollôn, aux rayons brûlants, souffre-t-il parfois un conseil de prudence à l'oreille du nouvel Icare (2) : « Notre vie doit être une ascension de plateau en plateau et non pas un *vol,* au risque d'une *chute,* tel que se façonne l'idéal de l'homme d'imagination. Des moments sublimes et des périodes de dépression, c'est là une habitude mauvaise qui dégrade notre vie propre, et nous enseigne à mépriser les infortunés dépourvus de visions extatiques. Malsaines escapades esthético-morales, que nous devrons payer quelque jour ! Le malaise, la tristesse intérieure s'enracinent ; il faut augmenter la dose du poison (3). C'est l'histoire de tout art, et l'art classique n'a que l'avantage, très relatif, de marquer un peu moins ces flux et ces reflux dangereux. » Curieux témoignage, n'est-il pas vrai, de ce dédoublement de la personnalité que nous avons déjà tant de fois souligné chez Nietzsche? Car Zarathoustra oubliera bien complètement ces utiles observations, et sa sagesse sera d'un autre ordre vraiment (4) :

« Ma sage nostalgie criait et riait hors de moi, elle qui est née sur les montagnes ; une sauvage sagesse en vérité, ma grande nostalgie aux *ailes tonnantes.*

« Et souvent, elle m'a emporté bien loin vers le ciel

(1) III, 134

(2) XI-2, 451.

(3) Mme Fœrster-Nietzsche attribue à l'abus des narcotiques qu'il employait à combattre ses insomnies rebelles le naufrage final de la santé de son frère.

(4) VI, 288. Un des chapitres du *Zarathoustra* devait être intitulé : « Maladie. Songes de fièvre. L'homme volant. » (XIV-2, 102).

profond, au milieu d'un accès de rire. Alors je *volais* frémissant, comme un trait, dans une extase pénétrée de soleil. »

Pourtant, Nietzsche n'ignore point qu'il se paye ici de métaphores. Le problème de l'aviation n'est pas encore résolu, en dépit des efforts de ses courageux pionniers ; et il reste impossible de connaître, à l'état de veille, la véritable sensation du vol plané. Mais l'amateur instinctif de ce sport de l'avenir lui a découvert de bonne heure une sorte de succédané ; il connaît un exercice capable, au pis aller, de tenir lieu de l'essor. C'est la danse (1). « Je comprends de la façon la plus facile les corybantes et même l'*état dionysiaque* en général, quand j'y vois un *essai d'animaux sans ailes pour s'en donner d'imaginaires,* et se soulever au-dessus du sol. Le bruit né d'un mouvement au comble de la violence *semble un immense battement d'ailes*. Il apporte enfin presque l'illusion d'être *suspendu dans l'espace.* » Rapproché des ailes *tonnantes* de Zarathoustra, ce passage nous fournit peut-être le motif de l'incompréhensible séduction qu'exerça toujours sur la sensibilité de Nietzsche le satyre grec dansant, bruyant, brisant, éperdu ; séduction qui, au total, a dominé son œuvre, et toujours à nouveau confondu son raisonnement apollinien ! Il était prédestiné par une fatalité de nature à placer son idéal intellectuel, moral et social dans l'orgiasme et dans la bacchanale échevelée, parce que les bonds capricieux et le fracas destructeur de l'homme-bouc prenaient à ses yeux quelque analogie mystérieuse avec le vol, calme et uniforme cependant,

(1) XII-1, 481.

de l'oiseau puissamment assuré de son équilibre aérien. Il a donc là un des cas les plus curieux qui aient jamais été signalés du rôle de l'inconscient, du « subliminal » dans les créations d'un esprit d'élite. Schopenhauer proclamait déjà que sa philosophie de jeunesse s'était construite en lui d'elle-même, et, pour ainsi parler, sans sa collaboration. On peut dire que le subliminal chez Nietzsche renfermait l'image obsédante d'une sorte de danse dont les mouvements auraient la souplesse de ceux du vol, et procureraient le même sentiment de bonheur calme, souverain, alcyonien. Ses études philologiques firent probablement du satyre dionysiaque la première figure précise et historique qui répondît à cette secrète volupté, par la souplesse saine, l'esthétique du geste, le bonheur débordant de l'ivresse printanière. Le côté agité, bruyant, dévastateur du compagnon de Dionysos fut accepté par surcroît en faveur de sa danse volante, et ce qui est plus grave encore sa parenté s'étendit aussitôt vers le pathologique danseur de Saint-Guy. Tenace illusion, qui a résisté chez Nietzsche à ses constatations les plus apolliniennes; par exemple à cette définition si instructive que l'auteur d'*Humain, trop humain* nous fournit de la bacchanale, comprise cette fois dans son véritable caractère pathologique, mais excusée néanmoins et caressée avec la même complaisance que lors de la *Naissance de la Tragédie*. « Quelques peuples privilégiés, dit-il (1), ont su faire de la *maladie* l'auxiliaire précieux de la culture.

(1) II, 214. Une épidémie de névrose religieuse vient de se produire dans le pays de Galles et jusque dans les faubourgs de Londres où les « Danseurs de la Pentecôte » ont donné quelques séances publiques. (*Le Temps*, 4 déc. 1904.)

Tels les Grecs qui, au début de leur histoire, souffraient de grandes *épidémies nerveuses,* sous la forme d'épilepsie et de danse de Saint-Guy, et en ont façonné pourtant le type *splendide de la bacchante.* »

La danse demeure malgré tout son symbole favori, celui de la haute culture (1) et de l'indépendance intellectuelle. S'il apollinise quelquefois ce concept, s'il prône à l'occasion la chorégraphie comme capable de rétablir la juste tension et l'harmonie de l'âme (2), il lui prête bien plus fréquemment encore les tendances tropicales du dieu Dionysos, jusqu'à la confondre enfin avec une sorte de cake-walk nègre, désordonné et frénétique. Tel est le caractère de l'invocation au Mistral, vent de la danse, la plus éclatante peut-être, mais la plus incohérente aussi de ses inspirations poétiques (3). Telle est la teinte générale du livre de *Zarathoustra,* qui n'est guère autre chose qu'une longue saltation à propos de tout et de rien, qui fut d'ailleurs écrit en dansant (4), comme le sont tous les bons livres (5), dont l'impression doit ressusciter chez le lecteur les gestes de l'auteur (6), apportant un sentiment de liberté sans entraves, plaçant l'homme sur la pointe des pieds, et le forçant à danser par une nécessité intérieure! Si l'on parcourt en effet la Bible nietzschéenne on remarquera qu'elle s'ouvre par l'épisode pittoresque du Danseur de corde; que Zarathoustra est, de son propre aveu, un danseur, s'il n'est

(1) II, 278.
(2) V, 84.
(3) *Chants du prince Vogelfrei.*
(4) VI, p. 484.
(5) V, 366.
(6) II, 206.

pas un danseur de tarentelles, et qu'il ne croira qu'à un dieu qui sache danser aussi (1). Vers la fin de ses révélations, les chansons à danser se succèdent sans interruption sur sa lyre : « Mes talons se cabraient ; mes orteils écoutaient pour te comprendre. Le danseur ne porte-t-il pas ses oreilles dans ses orteils? (2) » Il y porte de plus un toucher si délicat qu'on dirait une seconde vue, la seule qui révèle à l'homme dionysiaque la réalité véritable. Les choses ne sont reconnues par lui que çà et là, de la pointe des pieds, à la manière d'un bon danseur (3), et les angles des corps solides ont pour objet d'être palpés par des pieds de danseur (4). Puis, jusqu'à la conclusion du poème, s'échevèle le rythme de la musique endiablée qui conduit cette farandole, jambes par-dessus tête. Et c'est précisément ces pages-là que l'auteur prétend qu'on en remarque et qu'on en retienne ; ce sont ces divagations déplaisantes qui lui servent d'argument irréfutable, pour justifier le ton de son premier ouvrage. (Préface de 1886 à la *Naissance de la Tragédie.)*

On a pu remarquer déjà qu'à la danse il associe presque inséparablement le rire. Rire apollinien tout d'abord, cultivé à titre d'antidote aux états « pathétiques », que le pèlerin de Sorrente fait un instant profession de réprouver (5). Puis, plus agité déjà au début de la *Gaie Science* (6) et tout à fait débridé dans *Zarathoustra,* dont la plus belle page poétique, l'épisode du berger et du

(1) XV, 480.
(2) VI, p. 328.
(3) XV, 481.
(4) VIII, p. 455.
(5) XI-2, 436.
(6) V, 1.

serpent, se termine dans un accès d'hilarité qui n'a rien d'humain, et qui, néanmoins, transporte Zarathoustra de désir : « La soif de ce rire me dévore (1). » Rire de kobold (2), écrira quelque part celui qui en est trop fréquemment secoué; c'est bien là, en effet, le qualificatif qu'il mérite de conserver (3). Ajoutons que les pleurs en sont tout proches, ainsi qu'il convient à son origine nerveuse, et que les pages de *Zarathoustra* sont souvent arrosées de larmes sans cause et sans conscience, comme la veste de Jean-Jacques, ou le visage de Nietzsche après leurs révélations réformatrices.

La bacchanale n'est point parfaite encore si ses participants se contentent de la danse hardie et des rires bruyants ; la fête ne sera complète que si l'on casse quelque chose en chemin. C'est le forfait du christianisme que d'avoir gâté ces bonnes réjouissances païennes, ces détentes de la bête humaine, qui trahissaient le mépris de tout sérieux, une divine affirmation de *soi,* par plénitude et perfection *animale* (4). Nous avons vu que le nihiliste de la force se reconnaît à sa capacité de destruc-

(1) VI, p. 234.
(2) V. 383.
(3) Dans sa touchante et si respectable préoccupation d'écarter de l'état d'esprit de son frère tout soupçon d'anomalie, Mme Fœrster-Nietzsche rapporte sa maladie suprême à l'abus des narcotiques et surtout d'un certain stupéfiant de Java qui lui aurait était fourni par un vieil Hollandais (*Biog.*, II, 919-923) : « C'était un liquide foncé, une sorte d'alcool très fort qui avait une faible odeur de plantes étrangères. Mon frère me raconta qu'il s'en servait très prudemment, car, une fois, il en avait mis dans son verre d'eau quelques gouttes de trop et il en avait été complètement enivré. Il s'était jeté sur le tapis, se sentant secoué par un rire incompressible, qu'il nommait un ricanement (grinsen)!... » Le début de sa maladie dernière montra les mêmes phénomènes et Nietzsche, en écrivant à M. Peter Gast, employait cette expression de ricanement, « grinsen », qu'il n'a jamais appliquée en d'autres circonstances à son propre rire.
(4) XV, 160.

tion (1). Certes la symétrie apporte quelque satisfaction esthétique; mais briser (2) est un plaisir plus subtil encore que ranger, le véritable plaisir des dieux! Il faut reconnaître que Nietzsche cherche parfois à atténuer l'effet fâcheux d'une pareille propension. Si la plus haute forme de la satisfaction d'un artiste devant son œuvre est de la briser (3), il insinue que c'est pour en rapprocher ensuite les morceaux épars, et, sans doute, faire mieux que la première fois après cet accès de découragement. Car le goût de casser est une préparation du saint Devenir (4), et la création est inséparable de la destruction, dans le dénombrement des « plus grandes voluptés (5) ». Mais qui ne sait par expérience combien il est plus commode de démolir que de reconstruire, et que le surhomme dionysiaque lui-même, après tous ses précurseurs rousseauistes, restera vraisemblablement à moitié chemin en cette voie du Devenir, sur laquelle les difficultés sont si inégalement réparties?

Il est un domaine qui semble inciter particulièrement le surhomme dionysiaque à exercer son divin penchant aux démolitions initiatrices. Le disciple de Zarathoustra paraît y tendre la main à l'artiste débridé que nous vîmes célébré dans ces singulières pages de la jeunesse de Nietzsche sur *la Vérité et le Mensonge au sens extra-moral* (6). C'est le terrain de la logique. Rien ne plaît davantage à notre émule des satyres que de ravager le parterre

(1) XV, 2.
(2) III, 119.
(3) XII-2, 409.
(4) XIII, 527.
(5) XV, 385.
(6) Vol. X.

du raisonnement méthodique, dont les fleurs lui semblent anémiques et chlorotiques, et dans lequel il voudrait voir pousser drues et foisonnantes les tropicales végétations de l'*illogisme* et de la *fantasmagorie* (1). Car le besoin de logique à tout prix lui paraît un symptôme de maladie (2), un signe de déclin (3), un indice certain que, durant la lutte pour la puissance qui s'engage sans cesse entre le penseur et ses pensées — créatures rebelles à leur créateur — la pensée raisonnable va remporter la victoire, et passer dès lors à la dignité d'*idée fixe*. Un émule de Stirner ne saurait assister impassible à un si déplaisant spectacle. Et, de nouveau, ce sont les suspicions étranges de 1873 sur la tyrannie des mots (5), dont chacun dissimule l'erreur, le fantasme, l'hallucination; sur la tyrannie plus pesante encore de la grammaire (6), qui inspire parfois à Nietzsche de fines remarques sur les erreurs nécessaires de la philosophie spéculative (7). L'aboutissement de cette campagne passionnée contre les initiales disciplines de la pensée humaine sera une fois de plus le « Juchhé » stirnérien (8) de l'homme de

(1) XI-1, 189.
(2) V, 370.
(3) Préface de 1886 à la *Naissance de la Tragédie*.
(4) III, 26.
(5) IV, 423, et XIII, 46.
(6) *Par delà*, 20.
(7) VIII, p. 95.
(8) Dans le débordement de son individualisme pathologique, Stirner en arrivait, lui aussi, à tourner contre les mots, ces tyrans de la pensée, et contre la pensée logique elle-même, une critique enivrée de ses propres excès. « C'est quand on est sans pensée et sans paroles qu'on réfléchit le plus profondément, » écrit-il. (*Der Einzige*, édit. Reclam., p. 405). Et encore (*ibid.*, p. 175) : « Un soubresaut me rend le même service que la plus soigneuse déduction; une extension brusque des membres secoue le tourment de la pensée; une cabriole chasse le cauchemar de la corruption

la Nature, exprimant sa joie de vivre par une mélopée animale, sorte de « glossolalie », de gazouillement inarticulé, qui revient à plusieurs reprises sur les lèvres de Zarathoustra.

« S'il te faut parler de ta vertu unique et inexprimable, n'aie pas honte de balbutier sur ce sujet. Va donc, et balbutie : « Ceci est mon bien (1). »

Ou encore (2) : « Tandis que je me jouais en nageant dans les lointaines profondeurs de la lumière, et qu'une sagesse d'oiseau inspirait ma liberté conquise, cette sagesse d'oiseau s'exprimait ainsi : « Vois, il n'est plus ni « altitude ni abîme ; laisse-toi aller légèrement de-ci de-là. « *Chante et ne parle plus.* Tous les mots ne sont-ils pas faits « pour ceux qui restent lourds? Ne mentent-ils pas tous, à « qui est devenu léger? *Chante donc et ne parle plus!* »

Et voici les derniers mots de la *Gaie Science :* « Ma cornemuse s'apprête ainsi que mon gosier. Peut-être leur son sera-t-il rude. Excusez-les, car nous sommes dans la montagne. Ce que vous entendrez sera du moins nouveau. Et qu'importe si vous ne comprenez point, si vous ne pouvez suivre le chanteur. C'est là le sort malheureux des chanteurs. Vous n'entendrez que plus distinctement sa musique et son accent : son pipeau ne vous fera que mieux *danser !* Voulez-vous essayer? »

En vérité, notre néo-Grec ne songe plus à l'étymologie du mot Barbare, l'homme qui balbutie des sons incompréhensibles aux oreilles civilisées. Il s'éloigne chaque

religieuse; un bruyant cri d'aise écarte un poids de dix années. Mais l'importance immense du cri de joie sans pensée ne pouvait être reconnue durant la longue nuit de la pensée et de la croyance. »

(1) VI, p. 49.

(2) VI, p. 338.

jour davantage de la clarté delphique pour s'enfoncer aveuglément dans les ténèbres, toujours si dangereuses à l'âme hellène (1), du dionysisme asiatique.

III. — LE CARACTÈRE DU DIEU DIONYSOS.

1. — *Méridionalisme tropical.*

Car c'est l'un des caractères les plus nettement marqués de sa divinité fallacieuse, que le méridionalisme de cet enfant des Indes brûlantes. Dionysos réunit comme il convient tous les traits moraux du surhomme, son adorateur : pessimisme, ascétisme, nihilisme, narcotisme, névrose, le tout comme symptôme de force. Il a ses attitudes favorites : danse, vol, rire, maniement du marteau, divagation, glossolalie. Mais il aime à jeter sur ces dispositions inquiétantes un costume beyliste de citoyen des pays du soleil, ainsi qu'il sied au patron des pampres rougis. Son prophète n'ignore point cette particularité et, même, il s'en effraye à ses heures apolliniennes (2). « En comparaison de la zone tempérée de la culture dans laquelle c'est notre devoir de nous acclimater, la zone antérieure fait, en gros, l'effet d'un climat *tropical*. Des contrastes puissants; une brusque alternative de jour et de nuit; l'ardeur et la spendeur du coloris; la vénération de tout ce qui est soudain, mystérieux, effrayant; la rapidité de l'orage survenant; partout le débordement

(1) III-1, 219.
(2) II, 236.

des cornes d'abondances de la nature. Et, au contraire, dans notre culture, un ciel clair, quoique non lumineux, un air pur et égal, de l'aigreur, du froid même à l'occasion. » Un artistique regret de ce Midi enfiévré perce sous l'apollinien abandon aux influences du Nord, qui règne alors dans l'âme résignée de Nietzsche (1). Il admet à ce moment que les Grecs, doués d'un intellect froid et clair, possédaient en revanche un tempérament passionné dans son fonds, et infiniment plus *tropical,* plus asiatique que le nôtre (2), ce qu'il interprète comme un *danger* et une menace (3) pour la Hellade. Il introduit même pour un moment dans son analyse psychologique (sans en tirer grand parti, à la vérité) le concept pseudo-gobinien d'une Grèce, demi-mongolique et demi-sémitique, avant l'arrivée des conquérants hellènes (4), qui durent exercer des vertus impérialistes éminentes afin d'assurer leur empire dans ce milieu composite.

Plus tard, en dionysiaste pleinement restauré dans ses convictions, il se rangera sans scrupule dans le parti des Tropiques contre la froide éthique du Nord (5). Il accusera les moralistes de nourrir une haine sans fondement contre la *forêt vierge* qui vit l'aurore de l'humanité, et contre les *tropiques,* peuplés de monstres vigoureux. L'un de ces monstres, César Borgia, est devenu à cette heure son héros de prédilection, après qu'il a, dès longtemps,

(1) En général, l'adjectif « hyperboréen » caractérise ses retours apolliniens, de même que l'épithète « alcyonien », qui exprime le calme au sein de la tempête, et une sorte de vol plané sur la surface des eaux, s'applique dans son imagination à l'état dionysiaque parfait.

(2) III, 112.

(3) III, 219.

(4) XI, 431.

(5) *Par delà,* 197.

opposé, en beyliste fidèle, la Renaissance progressive à la Réforme rétrograde (1). C'est vers le Sud que s'envole le désir de Zarathoustra (2) ; ce sont les filles du désert oriental que chantent ses aèdes. Le regard du mortel fortuné à qui se révèle Dionysos en devient *asiatique et surasiatique* (3), et le devoir de ce candidat au titre de surhomme est de découvrir à nouveau dans son âme le *Sud*, l'*Orient*, l'*Afrique* (4). « Où va toute ma philosophie avec ses détours? Fait-elle davantage que traduire en arguments un penchant vers le doux soleil, l'air clair et mobile, les plantes du Sud, l'haleine de la mer; une légère nourriture faite de viande, d'œufs et de fruits; de l'eau claire pour boisson, de longues promenades silencieuses, peu de paroles, des habitudes chastes, presque martiales; en un mot, toutes choses qui me conviennent le mieux, me sont le plus supportables? Une philosophie qui, au fond, est un instinct vers un régime tout personnel; un instinct qui tend, par le détour de mon cerveau, vers l'air, l'altitude, le climat, la santé qu'il me faut (5). » Enfin, l'on sait la passion tardive qu'afficha Nietzsche pour les mélodies andalouses de Carmen. Passion qu'en ses derniers jours lucides (6) il affectera de déclarer feinte, et seulement destinée à poser devant ses lecteurs une antithèse ironique à la musique de Wagner, mais qui avait eu le plus souvent sous sa plume l'accent de la sincérité.

(1) II, 237, et V, 149.
(2) VI, p. 228.
(3) *Par delà*, 56.
(4) XV, 482.
(5) *Biogr.*, II, 365.
(6) *Corr.*, I, p. 539.

2. — *La « petite folie »*.

Transportons-nous un instant au pays de la Gitana de Mérimée, et relisons, à la fin du vingt-cinquième chapitre de la première partie de *Don Quichotte,* le pittoresque épisode qui inaugure l'ambassade de Sancho vers Dulcinée. Le patriarche des romantiques écrit à sa dame ses transes amoureuses et, chargeant son écuyer de porter le message, il entend lui fournir une preuve patente de l'état mental déplorable où l'a réduit la cruauté de cette belle. Le fidèle Sancho refuse d'abord une pareille démonstration, se déclarant suffisamment édifié sur la folie de son maître. Pourtant, saisi d'un scrupule au moment du départ, il le prie de lui fournir néanmoins quelque argument précis qu'il puisse porter à son adresse. « Alors, retirant son haut-de-chausse en toute hâte, le chevalier resta en peau et en chemise ; puis, aussitôt, sans balancer, il exécuta deux gambades (1) en l'air, et deux moulinets, la tête en bas et les pieds en haut... en sorte que Sancho tourna la bride à Rossinante et se déclara content de pouvoir jurer que son maître demeurait fou. »

Nous allons voir que le dieu Dionysos exige des démonstrations analogues de la part de ses adorateurs. Car déjà vers la fin de la période d'*Aurore,* le penseur qui, évidemment, sent germer en lui la mission prophétique de Zarathoustra, écrit certain jour ces lignes pleines de

(1) La *zapateta* dont il est ici question consiste à frapper avec ses mains les semelles de sa chaussure, en signe de gaieté.

poésie et d'imprévu (1) : « Levez-vous et allez, mes amis, car trop longtemps déjà vous m'avez laissé parler. Le vent passe plus frais et plus rapide sur les herbes ; la colline silencieuse frissonne et le soir approche à grands pas. Allez, et, je vous prie, aussitôt que vous atteindrez la vallée, faites *une petite folie,* afin que tout le monde sache ce dont vous avez été ici entretenus. » Au surplus, l'évolutionniste darwinien qu'est alors Nietzsche exhorte volontiers ses disciples à faire tout ce qu'ils font, comme s'ils étaient en gestation de l'avenir; noble et pittoresque conseil! mais en y joignant aussitôt la licence de se permettre en retour les *bizarreries de la grossesse* (2). Quand même ces manifestations devraient dégénérer en actes fâcheux et dangereux, excusons-les chez les ouvriers de demain, et ne restons pas en ceci derrière la justice humaine qui ne permet ni au juge ni au bourreau de porter la main sur une femme gravide.

Et l'on ne peut s'empêcher ici de songer que Stirner, lui aussi, réclamait un droit à nos « folies particulières » (Privatnarrheiten), tandis que Fourier voyait dans les maniaques avérés tels que lui-même, dans les caractères « ambigus », les plus utiles et les plus honorés des citoyens de la république harmonienne !

Le précepte de la petite folie revient à maintes reprises dans la doctrine dionysiaque. Outre la volonté de vérité, il faut pouvoir déchaîner en soi la volonté de folie (3), la volonté de sottise (4). Il importe que la probe passion

(1) XI-2, 621.
(2) IV, 552.
(3) XII-1, 14.
(4) *Par delà,* 107.

de la « Connaissance à tout prix » cède le pas de temps à autre à la folie (Narrheit) en notre âme, lui apportant une détente passagère sous le déguisement de la cape aux grelots sonores (1). Toute vertu tend à la sottise comme toute sottise à la vertu, et la vie est vraiment trop courte pour s'y ennuyer de son plein gré. Aussi, l'instinct satanique du *Nitimur in vetitum* doit se porter à l'occasion et, en dépit du qu'en dira-t-on, au secours de notre probité fatiguée de l'effort, et menacée dans sa bonne humeur par la monotonie stoïque : une sottise perpétrée de temps à autre donnera plus de saveur à notre sagesse coutumière (2). Bien mieux, quand la raison sera devenue banale, vulgaire et sans originalité, ce qui ne peut tarder (3), ce sera signe de noblesse et de distinction que d'avoir des folies en tête (4). Dès à présent, l'écart brusque est un symptôme de santé ; l'acte insensé trahit un surcroît de *forces*, chez l'homme dionysiaque tout au moins (5). Et le précepte spartiate d'obéir longtemps pour apprendre à commander doit nous conduire indifféremment à quelque chose d'*éclairé*, de raffiné, de *fou*, ou de divin (6) ! »

Enfin, pour résumer toutes ces suggestions préparatoires, Dionysos exige expressément qu'une « petite queue de farce soit attachée même à ce qui est le plus saint (7) ». C'est l'objection capitale de son fidèle contre le Nouveau Testament qu'on n'y rencontre pas une

(1) V, 107.
(2) *Par delà*, 227.
(3) XI-2, 439.
(4) V, 20.
(5) V, 370.
(6) *Par delà*, 188.
(7) XV, 481, et lettre à Brandes du 4 mai 1888.

seule bouffonnerie (1)! Un livre est jugé après cela, n'est-il pas vrai?

« Depuis que j'ai mon *Zarathoustra* sur la conscience, écrit Nietzche au professeur Overbeck, en 1888 (2), je suis comme un animal qui serait sans cesse blessé d'une façon indicible. Cette blessure consiste à ne pas avoir entendu une réponse, pas un soupçon de réponse. Ce livre est si à part, je devrais dire si au delà de tous les livres, que c'est une torture accomplie que de l'avoir créé... La morale de ceci est que l'on peut périr d'avoir fait une chose immortelle : on l'expie ensuite à chaque instant; cela gâte le caractère, cela gâte le goût, cela gâte la santé. Comprendre six phrases dans ce livre — c'est-à-dire les avoir vécues — cela me paraît élever dans une classe supérieure et plus étrangère des mortels. Mais porter sur ses épaules tout le monde qu'est ce livre, ce monde incommensurablement lourd de visions et d'auditions profondes, lointaines, immortelles, et — après avoir fait un effort pour en partager le faix et par là l'amoindrir — se trouver face à face avec la solitude morne et stupide, c'est un sentiment qui dépasse tous les sentiments. La difficulté de trouver une distraction qui soit assez forte me devient sans cesse plus grande... Mes derniers livres sont cela : ils sont plus passionnés que tout ce que j'ai fait auparavant. La passion étourdit, elle me fait du bien, elle me fait un peu oublier... Je me suis aussi arbitrairement façonné ces types qui me font plaisir dans leur audace, *par exemple les immoralistes,* un type

(1) Notons que c'est d'ordinaire Pétrone qui s'oppose à ce point de vue à l'Evangile dans les préférences de l'Antichrétien.

(2) *Biogr.,* II, 872.

inouï jusqu'ici. » Telle est sans doute l'origine vraie de l'immoralisme devenu dionysiaque, après être né apollinien; une « petite folie », à l'exemple du dieu de l'ivresse, afin d'écarter les affres d'une idée fixe.

3. — *Parodie mimétique du christianisme.*

Quel est donc le véritable caractère de ce dieu falot et fantomatique? Son envoyé et son reflet, Zarathoustra, se prête volontiers toutes les épreuves d'un Christ revenu sur la terre; et les reniements, et les angoisses, et les *Ecce Homo,* jusqu'à la qualification de « crucifié », vers son heure suprême (1). Souvent, il croit de bonne foi ses préceptes opposés à ceux du christianisme (2); mais parfois aussi, plus sincère vis-à-vis de lui-même, il revient aux aveux de sa première période et reconnaît la parenté étroite qui unit ces deux corps de doctrines, si inégalement achevés (3).

Rien de plus symptomatique de l'attitude de Nietzsche à l'égard du christianisme que ses jugements instables sur

(1) Signature de sa dernière lettre à M. Brandes (*Menschen u. Werke,* p. 225).

(2) XV, 482.

(3) *Antichrétien*, 39. Il faut lire dans la *Correspondance de jeunesse de Nietzsche* (II, p. 493 et suiv.) l'expression de son émoi lorsqu'au printemps de 1875 l'un des premiers « dionysiastes », accomplissant plus rapidement que ses camarades une évolution renouvelée du romantisme, annonça l'intention de se faire catholique et prêtre. Il semble que la secousse dont cet événement ébranla l'âme de Nietzsche ait contribué à lui ouvrir temporairement les yeux sur l'aboutissement probable du mysticisme dionysiaque, et préparé la courte période apollinienne du milieu de sa carrière.

le bouddhisme, dont son maître Schopenhauer lui avait appris et l'immense importance métaphysique ou morale, et les étonnants pressentiments chrétiens. Il a tourné le dos, dès 1876, à cette doctrine mystique qu'il persiste à injurier jusque dans la *Généalogie* pour ses suggestions amollissantes et sa morale nihiliste, dans le mauvais sens de ce mot (1). Il écrit en 1883 à son vieil ami Deussen (2), dont il vient de recevoir le beau travail sur le Vedanta, combien antipodique lui apparaît la pensée de l'Inde ancienne lorsqu'il la compare au Zarathoustrisme nouveau ; combien il a lu avec une parfaite « méchanceté » les naïvetés puériles qu'il soupçonnait déjà avant de les connaître en détail, dans cette lointaine philosophie de l'unité métaphysique. Puis, sans transition, il se prend, lors de *l'Antichrétien* (3), à saluer dans le bouddhisme une hygiène morale merveilleusement appropriée à des tempéraments tels que le sien. C'est qu'en dépit de sa bonne volonté, ce malade ne parvient toujours à se persuader qu'il pèche par excès de force ; et qu'en ses heures de sincérité forcée vis-à-vis de lui-même, il reconnaît combien Çakya-Mouni avait magistralement compris des contemporains fort semblables aux nôtres. Les deux tares physiologiques que la doctrine bouddhique entreprend de guérir, écrit-il alors, sont, d'une part, une irritabilité extrême de la sensibilité, qui se traduit par une capacité raffinée de souffrance ; d'autre part, une hypertrophie de l'intelligence, née d'une vie trop longtemps renfermée parmi les concepts purs ou les subtilités logiques, et au

(1) VII, p. 293 et 390.
(2) *Corr.*, I, p. 455.
(3) Aph. 20.

cours de laquelle l'instinct de personnalité a subi quelque dommage : « Deux états, ajoute le penseur, que quelques-uns de mes lecteurs au moins, les « objectifs », *tels que moi-même,* connaissent certainement par expérience. » Ces deux dispositions physiologiques produisent une dépression mentale, contre laquelle Bouddha procède par l'hygiène. Il prescrit l'existence en plein air, la vie ambulante, la modération et le choix dans les aliments, la méfiance vis-à-vis de tout spiritueux, la prudence à l'égard de toutes les passions qui échauffent la bile et stimulent les sens. Pas de souci, ni pour soi, ni pour les autres ! Il prône les idées qui encouragent et égayent; il comprend la bonté comme favorable à la santé. La prière est exclue aussi bien que l'ascétisme, le désir de la vengeance, le dépit, le ressentiment; tout cela afin de fortifier la trop grande irritabilité. Et, contre la trop grande objectivité, l'égoïsme devient *un devoir,* etc. — Cette amusante et paradoxale analyse du bouddhisme aurait bien étonné Schopenhauer; et il faut convenir que Nietzsche voit ici, à travers ses expériences personnelles et les nombreux régimes médicaux qu'il essaya tour à tour, la sagesse antique de l'Inde à son déclin.

Il n'en est pas moins vrai que sa sympathie perce en tout ceci, sous les réserves qu'il croit devoir encore à la logique de son « mysticisme de la *force* ». Aussi, comparé à une loi si pleine de bonhomie, le christianisme lui apparaît-il un moment, non plus anémiant et épuisant, mais cruel, âpre, barbare, tendu vers le domptage de bêtes féroces. En un mot, le bouddhisme serait la véritable religion pour les derniers stades d'une civilisation épuisée; tandis que le christianisme ne s'est pas trouvé

face à face avec une si complète dégénérescence, bien qu'il contribue à en préparer la venue. De la sorte, Nietzsche avoue lui-même, vers la fin de sa carrière, que le bouddhisme lui plaît comme un *christianisme extrême,* à l'usage de malades parvenus près de la dernière période de leur mal. Comme, en outre, il peint à ce moment Jésus sous des traits nettement bouddhiques, il souligne encore davantage la parenté qu'il reconnaît entre deux doctrines, dont il place à présent si haut dans son estime la plus avancée, à titre de dionysisme édulcoré, pondéré, porté au diapason exact de la santé fragile des dionysiastes tels que lui-même.

Lisez cette méditation sur les dionysiastes : « Type de mes disciples. — Aux hommes qui me touchent, je souhaite souffrance, abandon, maladie, mépris, dégradation; je souhaite que le profond mépris de soi-même, le martyre de la défiance de soi, le regret de ce qui fut surmonté ne leur demeurent pas inconnus. Je n'ai nulle pitié pour eux, parce que je leur souhaite ainsi la seule chose qui puisse aujourd'hui prouver la valeur de quelqu'un : à savoir, de tenir bon (1). »

Lisez encore cette belle élévation vers Dionysos, qu'on dirait écrite par quelque mystique chrétien (2) : « Le génie du cœur tel que le possède ce grand dissimulé, ce dieu tentateur, ce magicien ravisseur de consciences, dont la voix sait descendre jusque dans les souterrains de toute âme ; qui ne dit pas un mot, ne lance pas un regard dans lequel il n'y ait une intention et un dessein de séduction ; à la maîtrise duquel il appartient de savoir paraître, non

(1) *Biogr.*, II. 799.
(2) *Par delà,* 295.

pas ce qu'il est en réalité, mais ce qui, pour ses auditeurs, formera une contrainte de plus à se rapprocher toujours davantage de lui, afin de le suivre de façon plus intime et plus utile. Le génie du cœur qui fait taire tout homme bruyant et vaniteux en lui enseignant à écouter ; qui assouplit les âmes rudes, et leur donne à goûter un nouveau désir, celui de s'étendre au jour comme un miroir, afin que le ciel profond puisse se mirer dans leur sein. Le génie du cœur qui enseigne à la main sotte et brusque à hésiter dans sa prise et à saisir plus délicatement les choses ; qui devine le trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de spiritualité douce, endormie sous la glace épaisse et trouble ; qui est un aimant pour toute paillette d'or demeurée longtemps ensevelie dans une prison de boue et de sable. Le génie du cœur, des contacts duquel chacun s'éloigne plus riche ; non pas gratifié et surpris, non favorisé et surchargé de biens étrangers, mais plus riche de soi-même, plus nouveau à ses propres yeux, élargi, pénétré et flatté par un zéphir de dégel ; plus incertain peut-être, plus tendre, plus fragile, plus brisé ; mais plein d'espérances encore innomées, plein de volontés et de forces nouvelles, plein de langueurs et de reflux inaccoutumés... c'est *Dionysos* à qui j'offris jadis mes prémisses, etc.» La fin de l'aphorisme dévie dans un dialogue bizarre avec la mystérieuse Ariane ; mais le début nous met sur la voie de deviner l'énigme dont nous avons entrepris la solution.

Il est une tendance anormale que Nietzsche semble connaître par expérience et partager avec certains de ses précurseurs en romantisme social. C'est le *Mimétisme* involontaire qui pousse à imiter inconsciemment les

attitudes de quiconque nous frappe ou nous captive. Jean-Jacques adolescent « venturisa » jusqu'à se croire de bonne foi compositeur de musique sans avoir appris les éléments de l'harmonie, parce qu'il imitait les gestes d'un ami expérimenté dans cet art (1). Henry Beyle « fleurisa » dans sa jeunesse par admiration pour le brillant jeune premier du Théâtre-Français ; et, surtout, nous possédons de lui une confidence plus précise encore sur son mimétisme pathologique. Après avoir en effet noté dans la *Vie de Henri Brulard* son goût persistant des grimaces, auquel s'opposèrent vainement les éducateurs de son enfance, il ajoute (2) : « Ce goût dure encore : je ris souvent des mines que je fais quand je suis seul... Mon instinct est plutôt d'imiter les mouvements ou plutôt les positions affectées de la figure (face) que ceux du corps. Au Conseil d'État, j'imitais sans le vouloir, et d'une façon fort dangereuse, l'air d'importance du fameux comte Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, placé à trois pas de moi : principalement quand, pour mieux écouter le colérique abbé Louis, il abaissait le col démesurément long de sa chemise. Cet instinct m'a fait beaucoup d'ennemis. »

Nietzsche, pour sa part, pense, avec raison sans doute, que cette tendance à l'« imitation » a joué un rôle éminent dans les premiers pas de la vie sociale progressive (3) : et il ne laisse pas de lui prêter encore une grande importance pour le temps présent. Afin de com-

(1) Voir le chapitre des « Confessions sur le concert grotesque de Lausanne ».
(2) P. 52.
(3) IV, 142. M. Tarde a depuis développé les lois sociologiques de l'Imitation.

prendre les autres, dit-il, c'est-à-dire afin de reproduire en nous leurs sentiments, nous pouvons en chercher la cause par le raisonnement ; mais, plus fréquemment, nous préférons engendrer en nous le sentiment en question par l'imitation de ses effets physiques, en copiant sur notre corps l'expression des yeux, de la voix, de la démarche, de l'attitude de celui qui l'éprouve. Que l'on regarde en particulier le jeu des lignes sur les visages féminins, lorsqu'ils tremblent et étincellent dans leurs derniers replis d'incessantes imitations et répercussions de ce qui est éprouvé autour d'elles. — Plus tard, dans les dispositions propres aux tempéraments artistiques, tempéraments malades de toute nécessité, au moins de la « maladie de la force », il notera (1) l'automatisme du système musculaire, l'incapacité d'empêcher la réaction instinctive — tous caractères dionysiaques sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure — et il ajoute cette dernière particularité : *l'obligation d'imiter* ce qu'on voit, parce qu'une image surgissant dans l'intellect y agit déjà comme mouvement des membres. On sent ici que nous ne sommes pas loin de la Salpêtrière.

Or cette propension s'étend jusque dans le domaine de la haute spéculation pour les esprits prédisposés, si nous en croyons ce passage du cinquième livre de la *Gaie Science* (2) : « Un autre idéal que celui du vulgaire se révèle en courant devant nous, étonnant, tentateur, riche de dangers, celui d'un esprit qui joue naïvement, c'est-à-dire involontairement, par abondance et puissance débordante, avec tout ce qui s'appelait jusqu'alors saint,

(1) XV, 360.
(2) Aph. 382.

bon, intangible, divin, un idéal qui paraîtra souvent inhumain, *par exemple lorsqu'il se place à côté de tout ce qui fut jusqu'ici sérieux sur la terre, près de toute espèce de solennité dans le geste, le ton, la parole, le regard, dans la morale et dans le devoir, comme leur parodie vivante et involontaire,* et avec qui, malgré tout le grand sérieux, la « tragédie » commence peut-être. »

Oui, « peut-être » seulement, car nous ne le pensons pas pour notre part, et nous estimons qu'on ne saurait mieux définir que par le mot de Nietzsche, « parodie involontaire », le dionysisme et sa divinité bizarre. Avec leur ascétisme, pessimisme, mysticisme de la « force », caché sous les attitudes clownesques de la danse, du rire et du bredouillement musical, tous deux nous apparaissent comme des parodies mimétiques du christianisme et de son fondateur. De là ces retours secrets vers Bethléem que les critiques consciencieux de Nietzsche (1) voient mûrir chez lui avec le plein épanouissement de l'état d'âme dionysiaque. Le mimétisme pathologique commence en effet comme une moquerie, une railleuse caricature de ce qui semble inaccoutumé, inutilement solennel, mesuré et réglé. Il s'achève par la copie du sentiment lui-même, après celle des gestes qui l'expriment, et les frontières de la personnalité s'effacent sans cesse davantage entre le magnétiseur et le suggestionné.

Le dernier écrit de Nietzsche, dit sa sœur (2), rédigé après le début de sa maladie finale « fut une fantaisie étrange, dans laquelle la légende de Dionysos-Zagreus se

(1) M. Ziegler a parlé à ce sujet de culbute finale dans le christianisme *(Umkippung ins Christliche).*
(2) *Biogr.*, II. 921.

mêle à la passion évangélique et aux personnages du temps présent qui le touchaient de près. Le dieu, déchiré par ses ennemis, reparaît, ressuscité, sur les bords du Pô... Ses amis et ses proches sont devenus des meurtriers qui l'ont supplicié. Ces pages attaquent Richard Wagner, Schopenhauer, Bismarck, ses amis les plus intimes tels que le professeur Overbeck, Peter Gast, Mme Cosima, mon mari, ma mère et moi. En ce temps, il signait toutes ses lettres : *Dionysos*, ou *Le Crucifié*. Ces notes contiennent encore des passages d'une beauté entraînante ; mais dans l'ensemble elles marquent l'exaltation fébrile d'un malade ».

LIVRE III

ÉPILOGUE D'IMPÉRIALISME ETHNIQUE

MAITRES OU ESCLAVES?

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DES DEUX RACES

---

1. — *Emploi incohérent des termes* bon, méchant, mauvais *avant* 1883.

L'apollinisme nietzschéen s'était, vers 1877, développé sous le signe de l'impérialisme individuel, de la Volonté de puissance comme principe de morale personnelle, et règle d'action pour chaque homme en particulier. A la fin de sa vie, Nietzsche fut amené à considérer dans le domaine ethnique les ébats de la Volonté de puissance, et l'impérialisme de race prit dès lors une place importante dans sa pensée réformatrice.

C'est aujourd'hui une mode au sein de certaine école sociologique que d'expliquer toute l'histoire du monde et toute l'évolution progressive de l'humanité par la théorie

des deux races, race conquérante et race conquise, superposées l'une à l'autre, vivant tant bien que mal associées grâce aux ciments tenaces de la force, de la crainte et même de l'intérêt réciproque (1). Cette conception est fort ancienne, car elle a été tirée souvent du spectacle des faits, et, seule, sa promotion au rang de théorie universelle est de date récente. Nous avons esquissé ailleurs son influence sur les luttes politiques dans notre pays (2), et nous l'avons montrée très présente à l'esprit des hommes du dix-huitième siècle, grâce aux thèses hardies du comte de Boulainvilliers; très familière encore aux polémistes du début du dix-neuvième siècle, grâce à la Révolution et à la Contre-révolution qui en avaient employé à l'envi le vocabulaire. Maîtres et esclaves, conquérants et conquis, tels furent les mots de ralliement à l'abri desquels Sieyès et Montlosier, Guizot et Thierry, combattirent pour leurs partis respectifs. Le romantisme les ramassa sur la place publique, sacra maître et conquérant tout ce qui lui plaisait comme ultra-individualiste, truculent, féodal; baptisa esclave à l'occasion ce qu'il nommait le plus souvent bourgeois, pompier, philistin, constitutionnel, garde national. Et les saint-simoniens, ces romantiques de la réforme sociale, ne se firent pas faute d'utiliser une antithèse utile à leur prédication humanitaire (3).

Nous avons rencontré par hasard un développement vraiment prénietzschéen dans un livre oublié de ce temps, l'*Histoire des Classes ouvrières,* par Granier de Cassagnac,

(1) Voir entre autres les ouvrages du professeur L. Gumplowicz.
(2) Introduction au premier volume de notre *Philosophie de l'Impérialisme* consacré au comte de Gobineau.
(3) Voyez Bazard, *Doctrine saint-simonienne,* p. 114 et 115.

ouvrage édité en 1839 et dédié à Guizot (1). « Par l'étude de la plupart des spécialités historiques, dit l'auteur, histoire du droit, histoire de la famille, je *fus sans cesse conduit à ce résultat que le fait le plus primitif de l'histoire,* celui qui est le plus près de sa racine, ... c'est le fait *des races nobles et des races esclaves.* » Les termes mêmes sont ici presque identiques à ceux du grand aphorisme fondamental de Nietzsche sur les deux morales, dans *Par-delà, Bon et Méchant* (2). « Je demeurai entièrement convaincu, poursuit Cassagnac, qu'il était comme une haute montagne à deux versants, du haut de laquelle partaient, pour aller onduler et se perdre dans l'infini, toutes les chaînes secondaires de l'histoire. » Il faut avouer d'ailleurs que cet observateur du passé des classes travailleuses n'a pas tiré grand parti de sa trouvaille, et ne l'a point appliqué à l'histoire de la morale proprement dite. Son but avoué était de convaincre le prolétariat que son sort est inévitable, et qu'il fut bien plus malheureux dans le passé que dans le présent.

Une telle précision dans leur formule démontre néanmoins que les idées dont nous allons voir le développement étaient flottantes au sein de l'atmosphère du dix-neuvième siècle romantique, toutes prêtes à se condenser dans l'esprit assez hardi, assez insouciant des conséquences de son enseignement, pour en pousser jusqu'au bout la scabreuse logique. Ç'a été l'originalité de Nietzsche que de tenter leur élaboration philosophique.

Dans la préface de la *Généalogie,* il s'est vanté d'avoir exposé déjà, au temps d'*Humain trop humain,* ses

(1) Préface, XXVII-XXVIII.
(2) Aph. 260.

idées sur la double morale des maîtres et des esclaves, « avec maladresse », concède-t-il cependant lui-même. L'aphorisme ici visé (1) s'intitule : *Double Préhistoire de Bon et Méchant.* Et en effet, dès lors, comme dans *Par-delà Bon et Méchant,* la distinction entre maître et esclave tourne autour du sens de ces trois mots fatidiques : Bon, Méchant, Mauvais. Quand les idées de Nietzsche sur ce point seront nettement fixées, l'antithèse Bon et Mauvais caractérisera pour lui la morale noble, Bon et Méchant; la morale plébéïenne, en sorte que *Par-delà Bon et Méchant vers Bon et Mauvais* serait le vrai titre de son livre de 1885. En 1877, ce sont les Hellènes primitifs et surtout les écrits de Théognis qui fournissent évidemment à notre penseur le thème de sa méditation historique. Il discerne dès lors que la race ou caste dominante se considérait en Grèce comme « Bonne », par privilège de naissance, et nommait Mauvais tous ceux qui, au-dessous d'elle par l'origine, ne pouvaient jamais devenir des Bons. Inversement, un Bon ne pouvait devenir un Mauvais, un lâche, un sournois, que par une exception inouïe, dont on cherchait alors la source dans l'intervention d'un dieu malveillant. Voilà qui est assez net. Pourtant, malgré les promesses du titre de l'aphorisme, on ne nous dit point ensuite ce que le Mauvais nommait Bon, et on nous peint seulement ce qu'il appelait Méchant, à savoir *tout ce qui n'était pas lui-même.* Car ces Mauvais, trembleurs égarés par la crainte, incapables de contrat, sorte de poussière humaine, n'avaient entre eux nulle cohésion d'aucune sorte et se trouvaient de la sorte livrés

(1) II, aph. 45.

sans défense au joug des aristocraties disciplinées par l'esprit de corps. Aussi Nietzsche accorde-t-il sans ambage à notre morale actuelle le privilège de l'extraction noble, ce qu'il sera bien loin de concéder plus tard.

On le voit donc, il y a bien en ceci, grâce à l'influence des vieux auteurs grecs, un premier pressentiment de la conception fondamentale des deux morales, qui s'étalera dans *Par-delà* et dans la *Généalogie*. Mais l'exposition reste incomplète, contradictoire même. L'idée de race et de sang ne ressort pas nettement. La morale des maîtres se dessine, mais non pas clairement celle des esclaves. « Bon » n'a qu'une seule signification encore, et « méchant » n'est pas toujours distingué de mauvais dans le cours de l'aphorisme. — Il est d'ailleurs évident, par l'emploi confus que notre penseur va continuer longtemps à faire de ces trois concepts, que leur valeur précise n'est pas encore fixée dans son esprit. Au temps de Zarathoustra, en effet (1), la distinction ethnique et généalogique entre le sens noble et le sens vulgaire du mot « Bon », entre la portée des mots « Mauvais » et « Méchant » continue d'être fort éloignée de l'esprit de Nietzsche. Ces deux derniers vocables sont souvent employés par lui sans distinction, l'un pour l'autre. Le Méchant serait plutôt à ses yeux le degré antérieur du Bon, dans le sens beyliste où nous l'avons vu faire du crime la condition préalable du progrès, de la cruauté la préparation de la pitié (2). « Tout ce qui est bon est une transformation de quelque chose de méchant. Tout dieu a un diable pour père ». Et, ajoute-t-il, le méchant,

(1) Voir XII, p. 261 et suiv., XIII, p. 349 et 353.
(2) XII 2, 131.

d'abord estimé comme fort, n'est décrié qu'à l'époque où l'on en vient à le confondre avec le bas, le dégoûtant, le mauvais. Il écrit de Jésus (1) que son cœur aimait les *Méchants* et condamnait les *Bons,* puisqu'il attirait les hommes du peuple et écartait les Pharisiens aristocrates. C'étaient donc les maîtres qui disaient en Judée « Bon » et « Méchant », pour se désigner eux-mêmes par opposition à la plèbe. Terminologie entièrement contraire à celle qui prévaudra dans *Par-delà Bon et Méchant.* Nous lisons encore (2) avec surprise que le concept *Noble* a une autre préhistoire que celui de *Bon;* que l'opposition de « bon » et de « méchant » est un moyen de s'élever au rang de maître (3). Enfin quand notre homme pousse en ce temps l'éclat de rire dionysiaque, ce n'est point par delà « Bon » et « Méchant », c'est, ô profanation, *Par-delà Bon et Mauvais* (4)?

Et comment traduirait-il alors « maître » par « aristocrate de sang », puisqu'il semble à l'antipode des idées nobiliaires qui vont dominer bientôt son imagination. Dans le troisième livre de *Zarathoustra,* les prétentions des fils des croisés sont impitoyablement raillées ; les titres sont considérés comme récompense de la domesticité de cour (5) : « O mes frères, votre noblesse ne doit pas regarder *derrière* elle, mais *en avant,* vers le dehors... vous devez *réparer* auprès de vos enfants d'avoir été les enfants de vos pères... *Ce n'est pas d'où vous venez qui fera dorénavant votre honneur, mais où vous allez.* »

(1) XII-2, 153.
(2) XII-2, 194.
(3) XIV-1, 206. L'aphorisme est de 1884.
(4) XII-2, 124.
(5) VI, p. 297.

2.— *Entrée en scène des considérations ethniques après* 1883. *Influence de Gobineau.*

Quelques mois plus tard, l'auteur de ces lignes démocratiques demandait à un complaisant des recherches généalogiques afin de se parer de la couronne comtale, et il écrivait, dans le quatrième livre de son poème, cette lamentation des rois qui sent la lecture de Gobineau (1). Dans la noblesse, fait-il dire à ces tristes représentants de la monarchie moderne, tout est aujourd'hui faux et pourri et surtout le *sang,* grâce à d'anciennes et vilaines maladies et à de plus vilains médecins. Le paysan seul est demeuré sain, *noble,* et devrait être le maître. Les rois ne sont plus *les premiers,* et il faut cependant qu'ils passent pour l'être. « C'est un grand malheur pour l'humanité que les puissants de la terre ne soient pas les premiers des hommes. » Tout le développement témoigne d'ailleurs assez qu'il s'agit ici des premiers par le sang, la santé, la vigueur physique et intellectuelle, et le mélange *(mischmasch)* paraît être accusé déjà de ces désordres, comme il le sera nettement dans *Par-delà :*

Même ces rois sacrés comme il s'en trouve encore...
Et qu'un sang descendu des sommets les plus purs...
Animerait toujours des qualités germaines,
Même ces rois sacrés ne sont pas restés sûrs,

écrivait bien peu de temps auparavant le poète français d'*Amadis*.

Ce dut être entre la rédaction de la troisième et celle

(1) VI, p. 356 et suiv.

de la quatrième partie de *Zarathoustra* que Nietzsche vit son attention appelée ou plutôt rappelée, comme nous allons le dire, sur le comte de Gobineau ; vraisemblablement par les *Bayreuther Blaetter,* dans lesquelles il suivait avec une amère ironie l'évolution mystique de cette philosophie wagnérienne qu'il croyait de bonne foi avoir délaissée pour le parti contraire. Il résulte d'assurances orales données par Mme Foerster-Nietzsche au docteur Kretzer, l'excellent biographe allemand de notre compatriote (1) et de ses propres explications dans la biographie de son frère que ce dernier entendit parler de Gobineau en 1877 par Malvida de Meysenbug, et écouta vers cette époque la lecture d'un livre du comte, sans avoir témoigné un intérêt particulier pour ses idées. Mais, poursuit Mme Foerster, il commença de s'intéresser vivement au penseur français quand il eut appris avec quelle sincérité énergique l'ami de Wagner s'était élevé contre *Parsifal* (2). Et il faut admettre qu'il avait fréquenté l'œuvre gobinienne avant 1885, puisqu'à cette date « il s'exprima sur l'homme en Gobineau avec les expressions les plus chaudes » . Sa sœur lui déconseillant vers ce temps la vie nomade qui ne lui apportait d'autre contact que celui d'esprits vulgaires et superficiels : « Mais qui donc fréquenterais-je » ? riposta Frédéric. Et, comme on lui nommait Gobineau, il reprit : « Oui ; mais celui-là n'est plus et il y en a bien peu de ce genre. » Dialogue qui suppose non seulement que Nietzsche avait déjà dit aux siens son admiration pour l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité des*

(1) Voir son article de la *Frankfurter Zeitung*, 22 juillet 1902.

(2) Gobineau répudiait bien le mysticisme bouddhique de son ami de Wahnfried, mais il aimait Parsifal (voir le premier volume de cette *Philosophie de l'impérialisme,* pages 359 et 425).

races, mais encore qu'il avait reconnu les analogies qui rapprochent le gobinisme du nietzschéisme final. Durant ses dernières semaines lucides il dut rencontrer à Turin quelqu'un qui lui parla de Gobineau, car il écrit en octobre 1888 (1) : « Je suis de nouveau dans ma bonne ville de Turin, cette ville que *Gobineau lui aussi a fort aimée, probablement parce qu'elle nous ressemble à tous deux.* » Aveu suprême de fraternité intellectuelle qui suppose une familiarité antérieure entre ces deux esprits de même trempe.

Admettons donc que la campagne réparatrice des *Bayreuther Blaetter* réveilla dans la mémoire de Nietzsche des impressions endormies après 1877, puisqu'elles ne s'étaient guère traduites jusque-là dans sa production. La peinture du « dernier homme » au début de *Zarathoustra* pourrait en effet sortir aussi bien de Hartmann que de la conclusion de l'*Essai sur l'Inégalité des Races.* Quant à l'allusion aux ennemis jaunes et noirs de la vie (2), elle demeure assez imprécise encore, et pourrait venir aussi bien d'Hegel que de Gobineau. — L'impression n'est plus la même aussitôt qu'on aborde, *Par-delà Bon et Méchant.* Là les influences ethniques sont patentes, et la lecture de Gobineau a même été visiblement complétée, sa théorie mise au point par les écrits anthropologiques de Virchow ou de quelques vulgarisateurs du darwinisme, car nous allons constater que la valeur culturale du sang pur, l'influence délétère du mélange, et jusqu'aux fatalités craniologiques se placent à présent au premier plan des convictions de Nietzsche. Il nourrit

(1) *Biographie*, II, 889.
(2) VI, p. 63.

avidement ses natives dispositions romantiques par ces récentes et d'ailleurs discutables conquêtes de la science biologique.

Dès l'hiver de 1884, un curieux épisode de sa vie le montre engagé sur le tard dans la voie des romantiques à prétentions nobiliaires (1), Vigny, Musset, Balzac, Barbey, Villiers-de-l'Isle Adam, Gobineau, Stendhal même, tous occupés à se chercher, à se procurer à tout prix des ancêtres. Henri Beyle enfant ne se faisait-il pas raconter par sa grand'tante, Élisabeth Gagnon, l'origine italienne de sa famille maternelle ; tandis que par la suite il aimait à imaginer qu'un M. Guadagni ou Guadaniamo, ayant commis *quelque petit assassinat en Italie* (2), s'était réfugié à Avignon, vers 1650, à la suite d'un légat pontifical, et avait fait souche en Dauphiné. L'oncle de Gobineau enseignait de son côté à son neveu trop attentif leur commune extraction norvégienne et les exploits du roi de mer Ottar Jarl. Or, une légende analogue, un *mythe,* dit Mme Færster, qui ne partage pas les illusions de son frère, avait cours dans la famille Nietzsche sur les origines polonaises et comtales de la race; et, là aussi, des tantes se faisaient les interprètes de ces flatteuses rumeurs. En 1883, Frédéric écrivait : « On m'a enseigné à rapporter l'origine de mon sang et de mon nom à des gentilshommes polonais qui se nommaient Nietsky, et durent quitter leur titre avec leur patrie il y a plus de cent ans, cédant à d'intolé-

(1) Le *Curriculum vitæ* qu'il adressa à M. Brandes en 1888 commence par ces lignes truculentes : «Je suis né sur le champ de bataille de Lutzen : le premier nom que j'entendis prononcer fut celui de Gustave-Adolphe... Je sais le maniement de deux armes, sabre et canon... Je suis d'instinct un animal brave, militaire même.

(2) *Vie de Brulard,* p. 76.

rables persécutions religieuses (ils avaient passé au protestantisme). J'avoue que, durant mon enfance, je ressentais un véritable orgueil de cette extraction polonaise ; ce que j'ai de sang allemand me vient de ma mère et de ma grand'mère paternelle, et il me semblait être demeuré malgré tout essentiellement polonais. On m'a souvent affirmé que mon aspect rappelle, aujourd'hui encore, le type polonais ; à l'étranger, en Suisse, en Italie, on m'a fréquemment interpellé dans cette langue ; à Sorrente, où j'ai passé un hiver, la population me nommait Il Polacco... Les Polonais me semblaient le plus doué, le plus chevaleresque des peuples slaves ; je croyais les Slaves supérieurs aux Allemands et je songeais même volontiers que les Allemands n'avaient dû qu'à une forte immixtion de sang slave leur promotion au rang de nation civilisée. J'aimais à me rappeler le privilège du noble polonais, annihilant par son seul veto la décision d'une assemblée entière. Le Polonais Copernic me paraissait avoir usé de ce droit dans la science de son temps... j'admirais Chopin pour s'être dégagé des influences musicales allemandes. »

Ces impressions juvéniles, longtemps endormies par les préoccupations plus sérieuses de l'existence virile, se réveillèrent dans l'âme du poète de Zarathoustra avec une nuance toute particulière. « Dans l'hiver de 1884, raconte Mme Foerster, mon frère fit à Gênes ou à Nice la connaissance d'un Polonais qui s'offrit à réunir des renseignements sur l'origine de notre famille. Et, à l'automne de cette même année, lorsque je vis Fritz à Zurich, il me présenta un manuscrit important en polonais, avec ce titre français : *L'Origine de la famille seigneuriale des Nietsky*... Je ne puis dire que ce document, en dépit de

nombreux sceaux et empreintes, ait eu sur moi une influence très persuasive (1). »

Et pourtant, quelques mois plus tôt, Nietzsche se contentait encore d'une généalogie purement philosophique, en se réclamant de Zarathoustra, Moïse, Mahomet, Jésus, Platon, Brutus, Spinoza, Mirabeau, Goëthe. « Je sais, disait-il, que leur sang coule dans mes veines; je suis fier de dire sur eux la vérité; la famille est assez bonne pour n'avoir besoin de rien embellir ou dissimuler (2). »

Dans *Par-delà*, de tout autres considérations sont au premier plan. Cet ouvrage incohérent et dépourvu de méthode nous ramène sans cesse aux considérations d'hérédité physique. Les odieux caractères du plébéisme nous sont donnés comme transmis aussi sûrement que le sang corrompu; et l'éducation peut bien enseigner à dissimuler l'origine populacière (3), mais non point à en écarter les conséquences inévitables. Or, l'empoisonnement du sang se produit, avant tout par le *mélange* des races, ou plutôt dans la société contemporaine, par le mélange des classes, qui ne sont autre chose que des races dissimulées (4). Nous retrouvons ici le principe fondamental du gobinisme, le « poison du mélange », et Nietzsche nous montre, après son précurseur et presque dans les mêmes termes, les métis victimes « de leur origine multiple, de la guerre qu'ils enferment en leur sein (5) » :

Troublé comme tu l'es par tes *mille naissances*,

(1) Biogr., I, 10.
(2) XII-1, 456 et 457.
(3) *Par-delà*, aph. 264.
(4) VII, p. 316.
(5) *Par-delà*, 200.

chantait aussi le poète d'*Amadis* de ces dégénérés dont « la sève renferme trop d'essences ».

La faculté qui souffre avant toutes les autres de pareilles imprudences ethniques, c'est la Volonté, l'énergie native des races pures (1), dont l'affaiblissement se trahit par le sens historique, par l'aptitude à comprendre des civilisations différentes de la nôtre. Car les époques fortes n'ont point de ces indulgences pour ce qui n'est pas elles-mêmes. Le dix-septième siècle français dédaignait Homère, et le dix-huitième Shakespeare. Le pessimisme (2) se greffe bientôt sur l'indécision native des métis; puis vint l'humanitarisme populacier, dont Victor Hugo fut le type déplorable (3). Et, au prix d'étymologies forcées, dont M. Michel Bréal a jadis ironiquement souligné la fantaisie (4), Nietzsche sacre noble par excellence la race blonde du Nord, plébéienne par essence la race *Préaryenne* aux cheveux foncés et au crâne court; en sorte que la démocratie, l'anarchisme, la Commune lui apparaissent désormais comme symptômes d'une monstrueuse régression de l'humanité, éliminant insensiblement de son sein, par le jeu des sélections sociales, l'élément noble, les Conquérants aryens aux cheveux blonds (5).

Il faut avouer que la pensée de Nietzsche n'a rien ici d'original; ses injures aux Allemands désormais privés de sang germanique (6), ou, en général, toutes les con-

(1) *Par-delà*, 208.
(2) XIII, 600.
(3) XV, 389.
(4) Cette fantaisie apparaît par la joie que Nietzsche ressentit devant l'étymologie vraiment « divine » du mot Goth qui lui fut indiqué par M. Brandes. (*Corr.*, III, 311.)
(5) VII, p. 306.
(6) *Par-delà*, 244.

sidérations de race qui s'étalent principalement dans *Par-de là Bon et Méchant,* ne sont pas davantage sa propriété. En ce qu'il a dit des Français des Anglais, des Russes, des Juifs, des *Bons Européens,* il a plus copié qu'inventé; et, au surplus, dans ces délicates matières, le pour et le contre sont d'ordinaires défendables, par des arguments aussi arbitratres dans les deux cas. Ses boutades sur ce point ont pu piquer la curiosité d'un public peu familier avec les joutes de la sociologie contemporaine sur ce terrain disputé, semé de mines et de contremines. Elles n'apprennent pas grand'chose aux lecteurs plus renseignés. Nous n'en voulons tirer, pour notre part, d'autre conclusion que celle-ci. A partir de 1884, les considérations ethniques prennent visiblement une place prépondérante dans l'esprit de Nietzsche. S'amalgamant dès lors à ses précédentes réflexions éthiques, elles le conduisent à formuler, dans des termes renouvelés et rajeunis, la vieille théorie des deux races; à émettre l'une de ses suggestions les plus retentissantes, celle des deux morales, sous l'étendard antagoniste desquelles se rangeraient, selon leur tempérament, tous les groupes humains du passé, comme ceux du présent et de l'avenir.

CHAPITRE II

APOLLINIENS OU MAITRES DE JADIS

L'aphorisme fondamental, qui pose la distinction entre la morale des maîtres et la morale des esclaves, est placé vers la fin de *Par-delà Bon et Méchant* (1). Puis tout le premier livre de la *Généalogie de la morale,* le meilleur du volume assurément, a pour objet d'éclaircir et de compléter cet exposé sommaire. Voyons ce que ces maigres connaissances historiques ont enseigné à Nietzsche sur la morale des maîtres dans le passé.

Il l'esquisse en somme d'après ses souvenirs philologiques, et ce sont les vieux Doriens, les Apolliniens par excellence, qui lui fournissent les traits de cette première et assez imposante ébauche. « Nous autres Véridiques », ainsi se nommaient les nobles dans l'ancienne Grèce, dit-il, et aussitôt il associe les Vikings scandinaves aux races conquérantes de la Hellade dans cette méditation sur la morale du Contrat guerrier. Il avance à présent que les maîtres ne connaissent pas le mot « méchant ». « Bon » signifie dans leur bouche « noble par le sang », et, par suite, capable de *Contrat,* apte aux avantages égalitaires mérités par la possibilité de répondre de soi. Remarquons-

(1) Aph. 260.

le d'ailleurs, c'est aussi bien la définition du citoyen de Platon et de l'homme d'Epictète que celle du héros d'Homère, ou du preux de la Saga. « Mauvais » est enfin l'épithète réservée par le maître au représentant de la race soumise, supposé incapable des vertus *sociales* du Bon. Car l'homme distingué « honore en soi le puissant, celui qui est *puissant avant tout sur soi-même,* qui sait parler et se taire à propos, qui exerce avec plaisir (?) la sévérité et la dureté contre soi, et vénère tout ce qui est sévère et dur ». Traits purement apolliniens, sauf le « plaisir », dont il ne faudrait pas trop forcer le rôle en ceci, sous peine de tomber dans le sadisme dionysiaque, vers lequel nous allons bientôt glisser en effet. « La profonde vénération pour la vieillesse, la *coutume,* la foi et le préjugé en faveur des ancêtres et au détriment de l'avenir est typique dans la morale des puissants ». Ceci est exact encore jusqu'à un certain point, et directement opposé d'ailleurs à la morale zarathoustrique de la « Filie » *(Kinderland)* et du regard en avant. Mais il y a quelque exagération dans ces lignes, car c'est précisément un caractère des aristocraties du passé que d'avoir veillé par les règlements de caste et par la cruauté sélective sur l'avenir de la race noble. (Voyez les usages spartiates.)

En général, on le pressent aux réserves qu'il nous faut présenter jusque sur ses suggestions les plus sensées, tout ce premier exposé de la morale noble est pénétré des préjugés de la doctrine proprement nietzschéenne, et gonflé d'un dionysisme impatient de se faire jour sous la contrainte apollinienne. Adjoignant aux Grecs les Florentins de la Renaissance et peut-être les Provençaux des cours d'amour à titre de prototypes du surhomme apolli-

nien, il verra en eux des hommes « très riches en diversités sentimentales », bien que toujours maîtres d'eux-mêmes. Il estime chez ces privilégiés la plus grande émotivité, associée à la plus grande maîtrise de soi (1). Il fera des efforts assez vains pour expliquer par un débordement de la puissance vitale, un peu à la façon de Guyau, qui l'a tenté de si poétique manière (2), la compassion qui est, au vrai, un héritage des nécessités sociales du clan, et ne peut subsister qu'en s'adaptant aux exigences rationnelles de l'utilitarisme grandissant. Mais l'utilitarisme reste l'épouvantail de Nietzsche, qui va d'abord en débarrasser de son mieux le champ visuel de sa critique historique, afin de pouvoir ensuite exagérer à loisir dans le sens dionysiaque et toutes les impulsions de la morale noble, et sa nouvelle formule du surhomme, qui sera désormais le maître par droit de naissance et d'extraction. La *Généalogie de la Morale* débute en effet par une réfutation passionnée des moralistes anglais de l'école de Bentham et de Spencer, qui voient partout le calcul et la prévision de l'avenir. Les « Bons » par le privilège du sang, dit Nietzsche, ont décrété bonnes les actions *quelconques* qu'ils accomplissaient et ils ont ainsi fixé d'après les conseils de leur instinct les valeurs morales. *Que leur importait l'utilité,* point de vue aussi étranger, aussi mal adapté que possible à un tel jaillissement chaud de jugements suprêmes, ordonnateurs, promoteurs de rangs !

Or c'est une étrange illusion que cette vue sur l'histoire de la morale. Gobineau avait bien, lui aussi, ses heures

(1) XIV-1, 185 et 61.
(2) Voir la belle étude de M. Fouillée sur *Nietzsche et l'Immoralisme*.

d'exaltations romantiques dans la peinture de ses surhommes favoris, les Arians purs; mais il se reprenait à la réflexion et savait alors proclamer essentiellement, sagement *utilitaires* ses pirates normands ou ses barons féodaux. Les « Bons » sacraient « bons » leurs actes « quels qu'ils fussent », prétend Nietzsche; peut-être, mais parce que ces actes étaient le résultat d'un effort, d'une éducation, d'une hérédité péniblement fixée, qu'ils étaient éminemment *utiles* à la race ou au groupe, conservateurs de son empire, de son privilège, de son monopole. Il faut l'aveuglement dionysiaque dont nous avons déjà montré souvent les conséquences pour se refuser à reconnaître cette vérité palpable, et les conséquences d'un semblable parti-pris ne se feront point attendre.

Voici en effet ce que nous enseigne bientôt des Puissants d'autrefois leur compromettant interprète. Puisque le calcul n'est pas en bon renom auprès d'eux, ils ne sont point égoïstes, en ce sens qu'ils n'agissent point avec prévoyance et prudence, mais à la façon du torrent qui déborde, *peu lui importe sur quoi* (1). Leur idéal enferme, comme celui du satyre, la magnifique animalité, la divinisation de la passion, de la ruse, de la *volupté*. Ce sont des tigres qui ont plus ou moins réussi leur bond (2). Ce sont enfin ces fameuses « bêtes de proie blondes » (l'une des images les plus pittoresques qui aient coulé de la plume de Nietzsche), en qui le débordement sadique de la cruauté dans la volupté, ou le besoin dionysiaque de la destruction sans pensée prennent décidément le pas sur les qualités d'organisation, de cohésion et de discipline guerrière

(1) XIII, 406.
(2) *Zarathoustra*, liv. IV.

qui avaient été d'abord soulignées avec prédilection dans leur morale, et qui, seules, rendirent possibles, sans dommage pour leurs auteurs, de passagères et infécondes orgies. Il est un passage de la *Généalogie* qui oppose entre elles, de façon révélatrice, les deux attitudes si inégalement caractéristiques des prétendues bêtes de proie blondes (1). « Avouons d'ailleurs que ces hommes qui, *inter pares,* sont tenus si sévèrement dans les bornes par la coutume, le respect, l'usage, la reconnaissance, plus encore par une surveillance réciproque et par la jalousie ; qui, même dans leurs rapports entre eux, sont si inventifs en égards ; en *domination* de soi, en délicatesse, fidélité, fierté, amitié : ces mêmes hommes se montrent vers le dehors, là où l'étranger commence, pas beaucoup meilleurs que des bêtes fauves déchaînées. Ils jouissent alors d'être *libérés de toute contrainte sociale ;* ils se *dédommagent* dans les régions *incultes,* pour la tension d'un long internement, d'une antique contrainte dans *la paix de la communauté.* Alors ce ne sont que meurtres, incendies, viols joyeux. La superbe bête de proie blonde reparaît, qu'elle soit romaine, arabe, germanique ou japonaise, homérique ou scandinave. »

Certes, les heures de brutalité sans freins reviennent dans toutes les luttes du passé : les guerres civiles et sociales du présent les ont connues, et les connaîtront peut-être encore. Mais ces instants où se déchaîne la brute dans l'homme sont sans nulle importance culturale. C'est lorsque, après les journées de pillage accordées à la soldatesque, commence l'œuvre organisatrice des races ou

(1) VII, p. 322.

des groupes militaires, longuement façonnés auparavant par la discipline sociale du clan offensif ou du contrat guerrier, c'est alors que les conquêtes laissent une trace dans l'histoire. Nietzsche ne l'ignore pas au surplus (1) ; mais ce sont malgré tout les débauches, et non pas les vertus par lesquelles ces excès devinrent possibles pour un jour d'exception, qu'admire instinctivement notre romantique. Il ne voit pas à quel point sa bête de proie d'une heure fut longuement un homme accompli dans le sein de sa communauté natale, avant la mise à sac qui le montre aux naïfs auréolé pour un moment de la truculente splendeur des incendies vandaliques.

Une page encore (2), et la bête de proie blonde va se rapprocher davantage de la première et dionysiaque conception du surhomme, quand son peintre extasié lui accordera la couronne *artistique,* en dépit de ses propensions destructives. On pressent en effet dans quelle catégorie d'artistes il faudra ranger de pareils esthètes ; parmi ces praticiens de saturnale qui opèrent le marteau au poing.

(1) VII, p. 382. Les Mongols eux-mêmes, dont l'empire n'eut pas de lendemain, ont conquis l'Asie grâce à leur discipline sous les chefs héréditaires de leurs clans nomades, et à leur fidélité au code militaire du Yaça.

(2) VII, p. 383.

CHAPITRE III

SOCRATO-CHRÉTIENS, OU ESCLAVES RÉVOLTÉS

Avant de nous essayer à entrevoir la vague silhouette des maîtres de demain, il nous faut examiner l'antithèse des maîtres de jadis, ces esclaves indiscrets qui ont si malheureusement imposé leur conception morale au siècle présent. En effet, à mesure qu'il conçoit plus nettement dionysiaque le type aristocratique de ses rêves, Nietzsche se refuse davantage à voir dans la morale, apollinienne en somme de notre âge, l'héritière des évaluations nobles du temps passé, ainsi qu'il le concédait volontiers dans *Humain trop humain*.

1. — *La révolte née de la morale.*

Aurore nous montre déjà, sous la rubrique « esclave », l'homme d'Epictète, fleur de l'évolution socratique, associé au Chrétien, qui « attend tout de l'amour » ou de la grâce divine (1). Et c'est bien vers le mélange de ces deux prototypes de la morale occidentale que, sous l'influence

(1) IV, 546.

de ses natifs préjugés romantiques, va évoluer la conception nietzschéenne de la morale des esclaves. La première esquisse qu'il en a tracée offrait un aspect tout différent. Nous avons indiqué que d'abord il avait cherché dans Hésiode, dans Théognis, dans les vieux auteurs grecs en général le type du serf plébéien, et qu'il peignait alors, sous la dénomination injurieuse d'esclave, l'homme incapable de contrat, inapte au service du sévère dieu de Delphes. Cet esclave-là, gouverné par ses passions insoumises, poussière humaine, véritable déchet social, joue encore un certain rôle dans les premières et si ingénieuses analyses psychologiques de *Par-delà Bon et Méchant,* puisque chez les faibles, les lâches, les menteurs qui nous y sont dépeints, le concept primordial serait encore une fois celui de « méchant », leur première préoccupation étant de définir le non-moi redouté, plutôt que le moi satisfait de lui-même. Les nobles, au contraire, disent « Bon » avant toutes choses, en jetant sur leur personne morale et physique un regard de narcissisme satisfait; puis « Mauvais », en regardant avec dédain tout ce qui n'est point fait à leur ressemblance.

Il est possible; mais, quoi qu'il en soit de cet ordre d'apparition des concepts moraux, les esclaves nous sont du moins donnés dans *Par-delà* comme ayant renoncé à cette suspicion universelle et animale qu'ils étendaient, dans *Humain trop humain,* jusqu'aux marques de sympathie et de compassion sincère, dont ils pouvaient à l'occasion être l'objet. Tout au contraire, et c'est ici le point capital, ils sont en voie de se former à leur usage, au moins de façon secondaire et dérivée, un concept du « Bon », dans lequel ils feront entrer de façon fort utilitaire ce qui est

capable d'alléger leur fardeau de souffrances ; pitié, main secourable, cœur chaud, patience, application, humilité, bienveillance. On sait que la signification probable du titre original que Nietzsche a choisi pour le volume où il annoncait sa conception ethnique du surhomme, *Par-delà Bon et Méchant,* doit être cherchée dans le précepte de dépasser la morale apeurée des esclaves, pour retourner en la modernisant, vers la formule vigoureuse des nobles : Bon et Mauvais.

Mais notre réformateur ne prend point garde que les esclaves auxquels il continue de jeter imprudemment le gant sont tout autres que ceux dont Théognis lui montrait les tanières éparses et sans lien. Le jour où ils se sont pris à former péniblement un concept du « Bon », ils y firent entrer des qualités qui sont sociales au même titre que les vertus, plus militaires dans la forme, dont on nous donnait tout à l'heure le spectacle chez leurs maîtres. Ils ne méritent aucunement désormais les mépris dont les accablait, à juste titre, l'auteur apollinien d'*Humain trop humain,* et ils sont en voie d'imposer à autrui l'estime qu'ils commencent à faire d'eux-mêmes et de leurs pairs. Les voyez-vous s'organiser entre eux, jeter les bases d'un contrat tacite et muet? bientôt ils feront sentir à leurs oppresseurs qu'ils ne sont plus ces isolés, ces affolés sans consistance qu'on pouvait impunément pressurer et fouler aux pieds. Ils vont devenir des *révoltés,* c'est-à-dire des Belligérants.

Nietzsche n'a jamais compris ce phénomène menaçant, ni suffisamment analysé cette épithète de « révolté » qu'il adjoint naïvement, comme une injure de plus à la qualification insultante d'esclave. Dans un de

ses aphorismes posthumes (1), il envisage assez singulièrement l'évolution que nous venons d'esquisser, comme un processus qui amènerait d'une part les conquérants barbares, maîtres d'hier, à l'amollissement par la sécurité; d'autre part les esclaves de la veille à la « barbarie » par une conjuration pour ainsi dire automatique de leurs intérêts foulés aux pieds. Ces nouveaux Barbares n'en apporteraient pas moins des principes de morale retournés, « umgekehrte » . — Eh non! appelez-les « barbares » , si vous voulez. Certains nomment ainsi le mouvement ouvrier moderne. Mais convenez que leur barbarie nouvelle a repris l'éthique de leurs maîtres barbares et peut dire « bon » et « mauvais » à son tour, à juste titre d'après votre hypothèse même. Car le contrat social, le sacrifice réciproque consenti, la morale en un mot, apporte, aussitôt née, la force et par surcroît la dignité à ceux qui se rangent sous sa bannière. Sans doute, et ce n'est pas là une grande découverte; sans doute elle sera différemment nuancée suivant les milieux et les conditions d'existence, cette convention sociale qui lie des participants d'origines si diverses. Elle n'approuvera de part et d'autre que des actes favorables à la durée du genre de société qu'elle a pour objet de maintenir : ici plus brutaux et plus ouverts, là plus adroits et plus dissimulés. Mais qu'ils prononcent d'ailleurs « méchants » ou « mauvais » dans leur invective, les sentiments des associés à l'égard de la communauté antagoniste ne sont pas si distincts qu'on voudrait nous le faire croire. La haine et le mépris s'y fondent de façon intime et sont seulement répartis en proportion

(1) XIV-1, 135.

inverse, tant que dure la possibilité d'oppression des uns par les autres : le mépris dominant chez les maîtres, la haine chez les esclaves. Dès que la guerre sourde commence, dès que les hostilités prochaines sont concevables, le maître est bien près de dire « méchant » : « Oignez vilain, il vous poindra » ; tandis que l'esclave ne se prive pas de dire « mauvais », pourri, dégénéré, en parlant de ses maîtres odieux. Voyez le soulèvement contemporain des esclaves qui s'appelle le socialisme collectiviste et inspire à Nietzsche lui-même cette remarque : « C'est en quoi une race ou une classe ennemie a sa force que nous l'accusons de méchanceté. » Et cela, quelle que soit notre situation réciproque, n'est-il pas vrai ? — Lisez encore ces invectives enflammées de Tertullien contre les païens, dont l'Antichrétien nous donne si habilement la quintessence. Les « méchants » que stigmatise ici l'interprète des esclaves rebelles ne sont-ils pas aussi des corrompus, des « mauvais » à ses yeux ? — Au total, et Nietzsche l'a reconnu lui-même (1), il n'y *a qu'une morale,* le contrat social, plus instinctif dans les âges primitifs ou mystiques, plus rationnel et utilitaire dans les civilisations avancées ou individualisées. Maîtres et esclaves changent bientôt de rôle, quand les premiers se dérobent à la contrainte morale, et que les seconds s'y plient à leur tour. Nous allons le constater en examinant l'attitude des esclaves divers qui défilent, dans les derniers livres de Nietzsche, sous les baguettes de sa critique passionnée :

(1) « Tout le monde, dit-il (XI-2, p. 134), tient pour moral ce qui relève sa situation sociale. *Le prince et le noble ont la même morale que l'homme du peuple,* mais ils nomment *réciproquement* immoraux leurs procédés d'action.

savoir les juifs, peuple *sacerdotal;* les prêtres de toute religion en général; enfin les descendants de ces deux sortes d'hommes, c'est-à-dire les socratiques et les chrétiens.

2. — *Les Juifs.*

Voici d'abord les plus anciens de tous les esclaves connus de notre insuffisant historien, ceux qui commencent à son avis l'insurrection de leurs pareils dans la morale (1); les juifs, « peuple *né pour l'esclavage* », a dit Tacite avec toute l'antiquité (2); peuple « sacerdotal » qui a mené la croisade contre tout ce qui est noble, puissant, dominateur (3). Il nous est donné, ce peuple néfaste, comme l'artisan de la haine *impuissante* et venimeuse, pour avoir le premier accompli le renversement des valeurs, posé en face de la morale aristocratique ses faux monnayages éthiques; déclaré « méchants » les riches, les beaux, les heureux; proclamé « bons » les misérables, les souffrants, les laids. — Haine « impuissante », dites-vous; pas tant que cela si l'on en croit toutes vos analyses antérieures! En effet, durant la plus grande partie de sa carrière de penseur, Nietzsche s'est distingué par un philosémitisme véritable (par où il s'attira peut-être en partie la sympa-

(1) *Par-delà*, 195.
(2) *Id.* — « Je ne vois pas pourquoi les Sémites n'auraient pas été très anciennement sous le joug terrible des Hindous, comme Tchandalas. » (XIV-1, 253.)
(3) VII, p. 312.

thie du publiciste qui l'a découvert, M. Georg Brandes). Déjà dans *Humain trop humain* (1), c'est comme maître et conquérant par excellence que nous apparaissait le juif dont la puissance d'action, l'intelligence supérieure, le capital d'esprit et de volonté accumulé de génération en génération à l'école de la souffrance font un des ingrédients indispensables à la constitution ethnique du « bon Européen » de l'avenir (2). Bien plus, ne menace-t-il pas de prendre à lui seul l'hégémonie européenne (3), ce peuple prédestiné, aux triomphes futurs duquel l'auteur d'*Aurore* applaudit avec une solennité biblique, en véritable enfant adoptif d'Israël. Il couvre d'ailleurs en toute occasion d'injures passionnées l'antisémétisme, sentine des mauvais instincts du plébéisme envieux; et Duehring passe entre ses mains de bien mauvais quarts d'heure.

Tout au plus, sous l'influence de ses vues gobinistes renouvelées, estimera-t-il que l'absence des qualités hiérarchiques et féodales dans le peuple juif pourra retarder son accession au gouvernement de l'Europe (4). Mais l'Ancien Testament continue en ce temps de faire ses délices, par opposition aux platitudes du Nouveau. Dès 1878, il en voyait sortir les deux seules religions héroïques des temps modernes, le judaïsme et l'islamisme (5). On sait combien il regretta parfois que Charles Martel avec

(1) II, p. 475.

(2) L'auteur de *Par-delà* proposera expressément plus tard de tenter le mélange du sang juif avec celui de l'officier noble de la Marche prussienne, afin de créer une caste nouvelle de dominateurs par la naissance. (Aph. 250.) Notons aussi que l'antisémitisme a joué un certain rôle dans les relations de famille de Nietzsche vers 1884. (*Biogr.*, II.)

(3) IV, 205 et XIV-1, 460.

(4) XIII, p. 874.

(5) III, p. 95.

ses barbares guerriers germains ait privé l'Europe du bienfait de la civilisation sarrasine, et que Frédéric II ait échoué dans sa tentative pour réparer une aussi impardonnable bévue. Enfin il salue longtemps dans la Bible le grand style de la morale, l'incomparable naïveté du cœur fort.

Nous venons de voir que les Juifs sont cependant fort maltraités dans ses derniers écrits pour leur rôle moral et religieux. Il croira sur le tard injurier le Sémitisme en le faisant bizarrement grand-père de la Stoa par le canal de Platon, si accessible aux influences orientales (1). Avec la dignité sévère qui est sa loi, écrit-il; avec la vertu qui est sa grandeur, le sentiment de responsabilité et de suprême maîtrise de soi qui sont ses objectifs, le Stoïcien n'est « qu'un cheik arabe emmaillotté dans des concepts grecs ». Singulière ressemblance pour de prétendus esclaves, tels que les disciples du Portique, que celle des représentants d'une des aristocraties les plus vénérables et les plus respectées qui fut jamais. Ailleurs, remarquant que le Peuple Élu se donne sans hésiter toutes les vertus et fait du reste du monde son antithèse vivante (2), Nietzsche stigmatisera dans cette tendance le signe le plus certain de la vulgarité de l'âme, sans remarquer, le malheureux, que ces gens-là disent *bon et mauvais*, tout simplement, c'est-à-dire incarnent la morale des Maîtres dans toute sa saine étroitesse de vues.

Des contradictions du même ordre s'imposent d'ailleurs à tous les antisémites de bonne foi, contraints de haïr et d'admirer à la fois leurs adversaires. Les plus subtils

(1) XV, p. 130.
(2) XV, 120.

d'entre eux (1) cherchent à s'en dégager par une distinction que Nietzsche faisait peut-être sans l'exprimer : ils considèrent d'une part le peuple israélite avant la captivité avec sa belle épopée religieuse et militaire, et le proclament sans restriction noble, grand, Arien même s'il le faut; de l'autre, le judaïsme sacerdotal, créé par Esdras à l'ombre du second temple de Jérusalem et déclarent son esprit haineux, étroit, dégradé, néfaste. Thèse qui serait défendable à la condition que l'influence juive eût disparu du monde moral et du monde pratique aussitôt la prépondérance assurée en Palestine à ces esclaves mal dégagés de leurs chaînes babyloniennes. Or, c'est exactement le contraire qui a eu lieu, et comme l'antisémitisme naît précisément du succès et de l'influence outrecuidante des descendants de ces serfs « impuissants », l'équilibre d'une telle philosophie de l'histoire demeure fort instable, en vérité. Nietzsche, qui est venu de façon tardive et incomplète à ses conclusions, a subi plus que tout autre les accidents inséparables d'une telle instabilité logique.

3. — *Les prêtres*

C'est principalement, nous venons de le voir, à titre de peuple *sacerdotal* (2) que les Juifs, disciples d'Esdras, auraient inauguré l'insurrection des esclaves dans la morale. Et, sur le tard, il se forme en effet une sorte

(1) Tels Gobineau dans l'*Histoire des Perses*, et M. H.-S. Chamberlain dans ses *Assises du dix-neuvième siècle*. (Voir nos études de la *Revue des Deux Mondes* en décembre 1903 et janvier 1904.)

(2) VII, page 312.

d'identité dans la pensée de Nietzsche entre les termes Esclave, Juif et Prêtre, — Socratique et Chrétien pouvant être dérivés presque indifféremment de ces trois concepts équivalents. — Mais son attitude nouvelle à l'égard du prêtre est aussi inconséquente avec ses leçons passées, aussi contradictoire d'ailleurs avec son enseignement présent, que ses suspicions soudaines à l'endroit du Juif. Lorsqu'il range côte à côte prêtres et esclaves parmi les réprouvés du Zarathoustrisme impérialiste, il oublie qu'il a montré jadis dans tous les sacerdoces l'alliance de la ruse et de la *force* (1), la science de dominer par la *crainte* (2), l'apogée du *sentiment de puissance* (3). Les ministres du culte ne seraient-ils pas, quoi qu'il en dise, des maîtres qui arrivent à leur fin par une force d'autre nature que celle des armes? Lisons, jusque dans la *Généalogie* (4), cette analyse embarrassée de l'action du prêtre, qui le montre établissant son empire sur des « malades », sans doute, mais fondant solidement, durablement, utilement cet empire, et d'ailleurs pourvu lui-même de tous les caractères de la Maîtrise : « Il faut qu'il soit parent des malades pour les comprendre et s'en faire comprendre ; mais il importe aussi qu'il soit *fort, plus maître encore de lui* que des autres, inébranlable surtout dans sa volonté de puissance, afin d'être pour son troupeau un soutien, un *tyran*, un *dieu*. Il doit se montrer le contempteur de toute santé débridée et bestiale, fournir le premier type de l'animal affiné qui *méprise plus facilement qu'il ne hait.* » Qu'y a-t-il de l'esclave en tout ceci? Cet

(1) III-2, p. 181.
(2) IV, 42.
(3) XI-2, p. 221. Voir aussi XIV-1, 209.
(4) VII, p. 437 et suiv.

homme, à qui le mépris est plus familier que la haine, dit certainement plus volontiers « mauvais » que « méchant » en parlant de ses ennemis et s'est dès longtemps haussé par delà Bon et Méchant, suivant le prétexte nietzschéen. Voyons en effet sous quel aspect il contemple ses adversaires : « Il ne lui sera pas épargné de faire la guerre aux animaux de proie : une guerre de ruse et d'esprit plutôt que de violence, comme on le comprend sans peine. A cet effet, il devra nécessairement former en soi, à l'occasion, *un nouveau type de bête de proie* (1), en présenter l'apparence à tout le moins, et y mêler, dans une unité aussi attrayante que terrifiante, l'ours des glaces, le chat-tigre souple et froid pour l'embuscade, et principalement le renard. » Que lui manque-t-il donc pour être un zarathoustrien parfait, à cet homme qui caresse sous d'autres noms l'aigle et le serpent, les animaux symboliques du prophète de l'Engadine? Parmi l'*autre sorte de bêtes de proie,* il sèmera efficacement souffrance, discorde, contradiction, trop assuré qu'il devient aussitôt « maître » de ceux qui souffrent.

On nous apprend encore au même lieu que ce chef, si terrible à ses ennemis, sait parmi ses troupes maintenir l'ordre, empêcher l'anarchie, en un mot *organiser* lui aussi, comme les conquérants par le glaive, bien que ce soient des « malades » qu'il embrigade. Et les bien portants, mis en sûreté par ses soins contre de traîtresses attaques, lui doivent bien quelque reconnaissance. On nous dit que soucieux de se réserver le plus haut degré sur la pyramide sociale, le prêtre fait de la gradation vers ses vertus pro-

(1) XV, p. 98.

fessionnelles la gradation type des valeurs morales, à l'usage de tous les autres hommes, ce qui est un trait aristocratique au premier chef, ainsi qu'il nous fut enseigné. L'étude, la méfiance des sens, l'impassibilité, l'absence de passions, le geste solennel servent en conséquence à classer hiérarchiquement les individus dans le sein de toute théocratie. Et ce sont là des qualités fort nobles, fort apolliniennes, certes. Si elles dépassent la mesure commune, risquent de paralyser l'activité générale, ne sont pas en un mot le fait de tout le monde, c'est que ces psychologues nés que sont les prêtres savent qu'il faut demander beaucoup à l'animalité pour en obtenir un peu d'humanité.

Lors de ses dernières heures conscientes (1), Nietzsche a résumé la loi de Manou avec un enthousiasme tout gobinien, et il a ratifié sans nulle restriction le monopole gouvernemental que s'y réservaient les prêtres brahmanes, ces intellectuels bien dignes du premier rang par la beauté et le savoir souverains ! — Zarathoustra lui-même, après avoir conféré le caractère sacerdotal à ses futurs apôtres, n'a-t-il pas laissé échapper un aveu qui souligne l'illogisme de sa tardive attitude à l'égard des prêtres (2) : « Il est parmi eux des *héros... mon sang est parent du leur...* Ils sont contre mon goût, mais je souffre et j'ai souffert avec eux... Vraiment, il y avait beaucoup d'héroïsme dans leur adoration. »

(1) *Antichrétien*, aph. 56. Voir aussi XIV-1, 247 et suivants.
(2) Liv. II, ch. Des vertueux.

4. — *Les Socratiques.*

Si nous passons à la Grèce, dans cette revue des esclaves involontairement sacrés maîtres par la main de leur contempteur irréfléchi, nous constaterons d'abord qu'Hésiode lui-même n'a pas dépeint, à la base de la société hellénique, la poussière humaine qui figure dans *Humain trop humain*. Ses petites gens sont déjà des demi-révoltés, fort amers contre leurs oppresseurs, et doués d'ailleurs d'influence et d'action sur le poète de l'agriculture (1). S'il en était autrement, pourquoi aurait-il, de l'aveu de Nietzsche, peint deux fois l'aristocratie de son temps : d'abord noble et « bonne », dans le rayonnement de l'âge d'or, telle qu'elle apparaissait à elle-même dans ses souvenirs orgueilleux ; puis, « méchante », certes, et peut-être déjà « mauvaise » à son tour, dans la pénombre de l'âge d'airain, telle qu'elle se montrait à la postérité des foulés aux pieds, des volés, des maltraités, des razziés, des vendus en esclavage. Ils n'étaient ni « juifs », ni « sacerdotaux » pourtant, ces paysans hellènes ; ils n'avaient point reçu les leçons des lévites d'Esdras ; et ils savaient bien néanmoins retourner d'instinct les valeurs morales, pour les mettre eux aussi au service de leurs intérêts et de leurs passions.

Socrate tira beaucoup plus tard la conséquence de ces premiers conflits sociaux. L'homme des prêtres de

(1) *Généalogie*, diss. I, aph. 11.

Delphes osa le « pourquoi » à la noblesse héréditaire d'Athènes (1). Mais nous avons montré précédemment qu'il l'osa poussé pour une nécessité sociale impérieuse, et au nom d'une doctrine digne de maîtres d'eux-mêmes, celle du contrat apollinien démocratisé (2). Nietzsche ne lui reproche pas moins, ainsi qu'aux Sémites, d'avoir, étant placé entre l'être et le non-être, préféré l'être à tout prix, ce prix dût-il être le renversement des antiques valeurs aristocratiques. Mais, persévérer dans l'être à tout prix, c'est la définition même de la vie, et nul ne devrait l'avoir plus présente à l'esprit, cette définition, que l'adorateur déclaré de la Vie jusque dans ses manifestations les plus anarchiques.

La fleur du socratisme et du platonisme est la Stoa, et voyez comment, en une heure apollinienne encore, Nietzsche décrivait, avec une admiration sans mélange, l'homme d'Epictète, esclave pourvu de qualités souveraines (3), dont l'auteur d'*Aurore* opposait la grave silhouette aux fantoches idéalistes « mi-wagnériens, mi-chrétiens, qu'il faisait à ce moment profession de dédaigner sans retour ». L'homme d'Epictète ne serait véritablement pas au goût de ceux qui poursuivent à présent l'idéal... La constante tension de son être, son regard infatigablement tourné vers l'intérieur, ce qu'il y a de fermé, de prudent, d'incommunicable dans son œil quand il le tourne parfois vers le monde extérieur, le silence ou les paroles brèves, toutes *marques de la plus sévère bravoure*, que seraient-elles à l'appréciation de nos idéalistes qui

(1) XIII, p. 6 et 44.
(2) Voir le *Problème de Socrate* dans le *Crépuscule des Faux Dieux*.
(3) IV, p. 546.

ont, avant tout, soif d'« expansion ». Avec cela, point fanatique, ennemi de la pose et de la vantardise, son orgueil, si grand soit-il, ne veut pas gêner les autres ; il s'accorde avec une certaine sociabilité douce, et souhaite de ne donner humeur à personne. Même il sait sourire à l'occasion, et, le plus beau, c'est que la crainte de Dieu est absente et qu'il croit fermement à la Raison. Epictète était un esclave. Son homme, dégagé de toute idée de caste, se trouvera dans les masses profondes, se défendant par ses propres forces et vivant dans la profession du plus strict courage. Il se distingue du chrétien en ce que ce dernier vit dans l'espoir et la consolation d'«inexprimables délices», qu'il se laisse faire des cadeaux, et attend tout de l'amour et de la grâce divine. Le christianisme a été fait pour une *autre sorte d'esclaves antiques;* pour les faibles de volonté et de raison, donc pour la plus grande masse des esclaves!

5. — *Les chrétiens.*

Les stoïciens étant ainsi heureusement passés par nos soins sur la rive des maîtres, voyons si l'« autre sorte » d'esclaves antiques, la sorte chrétienne, est au fond moins marquée de laconisme, d'apollinisme et de maîtrise que la première.

Et tout d'abord, remarquons-le, rien de plus flottant dans l'œuvre nietzschéenne que la physionomie du fondateur de la doctrine chrétienne. Jésus, qui apparaît dans

Humain trop humain comme « extrêmement attachant par son innocence » (1), présente au temps d'*Aurore* (2) des traits plutôt stoïciens, quoique interprétés dès lors sans bienveillance. *Par-delà* en fait le premier des Immoralistes (3) ; la *Généalogie,* une incarnation *spécifiquement juive* de la haine masquée par l'amour (4) ; et les œuvres posthumes de cette période l'accablent des injures les plus grossières (5), opposant avec complaisance l'urbanité aristocratique de Pilate à l'outrecuidance de son justiciable. « Je suis la Vérité, dit le Christ. — Qu'est-ce que la « Vérité » ! riposte avec un demi-sourire le sceptique Romain. Et Nietzsche de se pâmer d'aise devant l'esprit de ce prêteur renanien. — Enfin, l'*Antichrétien* nous présente un Jésus de nouveau caressé par un dionysiaste, qui sent de plus en plus la parenté chrétienne de son dieu mal défini ; d'ailleurs profondément teinté de bouddhisme et passé à l'antijudaïsme déclaré.

C'est à présent saint Paul qui recueille l'héritage de toute la malveillance dévolue à son maître divin, et cela grâce à une curieuse interversion de leur rôle. En effet, l'esquisse de la *Volonté de puissance* (7) opposait un Paul tout latin à un Jésus tout sémitique, accusant l'Apôtre des Gentils d'avoir dévié le judaïque christianisme primitif vers l'idéal politique et religieux du monde païen, afin de lui gagner des prosélytes, d'avoir à cet effet imposé à la simple et naïve prédication galiléenne l'uniforme des

(1) Aph. 144.
(2) XI-2, p. 411.
(3) Aph. 164.
(4) I, 8.
(5) XIII, 747 et suiv.
(7) XV, 129.

cultes secrets et des mystères orphiques, le sacrifice sanglant, l'effort vers l'union mystique qu'on demandait alors aux initiations de Mithra, d'Osiris, de Dionysios. — Tout au contraire, l'*Antichrétien,* qui transforme Jésus de juif en antijuif, métamorphose en même temps Paul afin de continuer à voir en lui l'antithèse de son maître. — Du complaisant des Gentils que nous venons de décrire, il fait un *rabbin juif,* un génie tout *sacerdotal,* à la façon d'Esdras; par qui le mouvement bouddhique et pacifique du Christ devint une seconde *révolte de Tchandalas,* pour satisfaire la *Volonté de puissance* de son nouvel inspirateur. L'on avouera dès lors qu'un tel personnage n'a rien de servile dans son attitude, quelque opinion qu'on puisse professer sur la nature de ses troupes, et les conséquences de ses victorieuses campagnes.

Ses disciples, les premiers chrétiens de l'empire, nous sont bien montrés comme des esclaves impuissants, tout prêts à faire des vertus de leurs faiblesses. Ainsi, dans ces terribles dialogues de la *Généalogie de la Morale* (1), les plus habiles et les plus vécues des invectives qui aient jamais été dirigées contre la morale de la compassion. Au sein de ces officines ténébreuses que furent les conciliabules apostoliques, nous est-il dit, on baptisa de noms vertueux toutes les faiblesses constitutionnelles des tempéraments dégradés. L'impuissance devint bonté; la bassesse, humilité; la soumission forcée, obéissance méritoire; la lâcheté, patience; l'incapacité de se venger, pardon des offenses. « Et l'on parle de l'amour des ennemis, et l'on en *sue* ». Peut-être, mais ne vous y

(1) *Diss.*, I, aph. 14, et *Diss.* III, aph. 14.

trompez point, maître trop dédaigneux de ce qui grandit dans une autre sphère que vous-même, cette sueur-là marque l'effort, et l'effort est toujours fécond. De semblables esclaves ne sont point encore en révolte ouverte; mais, forgeant de leur mieux les liens réciproques de leur communauté précaire, ils se préparent pour la révolte et pour la liberté. Ne nous montrez-vous pas, quelques pages plus loin, un Tertullien traduisant en phrases enflammées la haine de l'ennemi, l'espoir de la vengeance? Cette vengeance, elle est encore rejetée dans l'au-delà par l'éloquent apologiste, mais n'aura pas grand chemin à parcourir pour passer dans le monde sensible. Alors la bonté, l'humilité, l'obéissance et la patience pourront bien n'être que faiblesses débaptisées; ces faiblesses assemblées en faisceau seront une force, et bientôt une force plus grande que celle des maîtres désagrégés par l'individualisme qui naît du succès et de la quiétude.

La « force » du christianisme, Nietzsche l'a proclamée à toutes les heures de sa carrière. La période d'*Aurore* nous donnait déjà (1) « la tension entre un dieu supposé toujours plus pur et plus lointain, et l'homme proclamé toujours plus pécheur », comme *un des plus grands essais de force de l'Humanité*. — *Par-delà* notait l'utilité du schéma chrétien (2) et de la lecture de la *Bible* (3) pour le dressage de l'espèce (4). Et le *Crépuscule des faux dieux* tentera en vain d'opposer, à cette si utile morale du *dressage*, une prétendue morale de l' « élevage » qui

(1) XI-2, p. 410.
(2) Aph. 188.
(3) Aph. 263.
(4) XV, p. 140.

serait spécifiquement arienne et brahmanique, s'efforçant de hausser le Tschandala à la hauteur du pur sang humain, au lieu de dégrader le second à la condition du premier, suivant le procédé chrétien. Velléités sélectionnistes renouvelées qui tendent à faire pour l'avenir du champ de la morale un haras plutôt qu'une ménagerie. Mais les prescriptions barbares du code de Manou protestent contre cette interprétation baroque. Les fils des Aryas n'ont jamais songé à améliorer le Tschandala : ils ont toujours visé à le supprimer. — Et quant au procédé chrétien, si tant est qu'il consiste dans le « dressage » de la bête de proie blonde, il est évident qu'il lui faut à cet effet la rendre « malade ». Car il est toujours loisible de traiter de maladie un progrès quelconque dans la voie de la civilisation, qui diminue nécessairement quelques-uns des avantages physiques de la bête fauve en liberté. Mais la vie en société, et par suite l'humanité, son résultat, sont au prix de cette « maladie ». Et l'aphorisme que nous avons cité sur le rôle du prêtre ascétique, gardien et chef des malades qu'il a contribué à créer, ne se refusait pas à reconnaître les services rendus par une telle entreprise aux portions les plus saines de la race. Le prêtre chrétien est même parfois placé explicitement au premier rang des phalanges du progrès dans l'œuvre nietzschéenne. Lisez l'aphorisme d'*Aurore* (1) sur le sens aristocratique affiné du haut clergé romain, et aussi cette apologie des Jésuites aux dépens de Pascal (2), qui fait songer à certaines boutades de Stendhal.

C'est dans *Par-delà* que l'on peut noter, en deux

(1) P. 60.
(2) XII-1, 360.

paragraphes contigus, l'expression la plus patente des contradictions de Nietzsche au sujet de la morale chrétienne. Tandis que l'aphorisme 62 prétend en résumer toutes les conséquences néfastes — au point de vue sélectionniste principalement — l'aphorisme 61 présentait le plus ingénieux résumé de ses bienfaits impérialistes. Aux forts, nous est-il dit en cet endroit, aux indépendants, à ceux qui sont destinés et préparés au commandement, en qui s'incarnent la raison et l'expérience d'une race souveraine, la religion est un moyen pour triompher des résistances et pour atteindre jusque dans l'intimité des consciences les penchants qui pourraient encore se dérober à l'obéissance et à la discipline sociale. Aux faibles, aux gouvernés elle n'est pas moins salutaire, et donne même à une partie d'entre eux l'occasion de se préparer à diriger, à commander un jour. Cela est surtout le cas à l'égard de ces classes ou de ces ordres, plus robustes, qui s'élèvent lentement sur l'échelle sociale ; en qui, par d'heureuses coutumes de mariage, la force et la joie de la volonté, l'*ardeur à se dominer soi-même* sont en perpétuelle croissance... L'ascétisme et le puritanisme sont des moyens presque indispensables d'éducation et d'anoblissement, dès qu'une race veut s'élever au-dessus de son origine plébéienne, et se préparer à la *souveraineté qui l'attend*... Peut-être n'est-il rien d'aussi honorable dans le christianisme et dans le bouddhisme que leur art d'apprendre aux petits à s'élever par la pratique de la religion dans le plus haut ordre matériel des choses et par là à s'affermir dans la satisfaction devant le présent, bien que leur vie soit assez dure ? » Puis, au milieu des injures inattendues qui suivent ce témoignage favorable, éclate

cette phrase dithyrambique : « Qui donc est assez riche en reconnaissance pour n'en être point appauvri devant tout ce qu'ont fait pour l'Europe les hommes spirituels du christianisme? »

Que reste-t-il de la qualification d'esclaves après de telles effusions? A tous les prétendus esclaves de l'histoire, ainsi nommés pour avoir choqué quelque préférence passagère de notre fantaisiste en théorie sociale, les qualités de maître ont été, par ailleurs, reconnues en termes pathétiques. Le christianisme même, en dépit des intentions hostiles de son analyse, nous est présenté en fin de compte comme la plus heureuse synthèse entre la morale utilitaire du Contrat, et la morale mystique de la compassion, entre Apollôn et Dionysos si l'on veut. Car ce dernier dieu peut être utile à écouter avec mesure : il sait suggérer à l'occasion d'utiles inspirations unitaires, trop facilement étouffées, il est vrai, par des réactions individualistes affolées.

Une fois de plus nous retrouvons ici cette huitième et présente période de l'histoire du monde, qui pourrait être ajoutée aux sept autres, esquissées jadis par Nietzsche dans l'évolution de la morale antique, et que dominèrent successivement Apollôn et Dionysos. Au début de l'ère chrétienne, sous l'influence de la prédication palestinienne, les deux tendances éthiques du monde méditerranéen se fondirent dans une harmonie morale supérieure, le stoïcisme chrétien, qui a procuré à l'Europe l'hégémonie mondiale. La révolte des esclaves s'est ainsi terminée dans une apothéose, parce que ces esclaves sont devenus des maîtres à leur tour.

CHAPITRE IV

DIONYSIASTES OU MAITRES DE DEMAIN

CONCLUSION

Nietzsche a conçu le surhomme comme génie romantique jusqu'en 1875, comme exemplaire pseudo-darwinien d'une surespèce problématique de 1880 à 1884. Il tend, après cette date, à introduire la notion de race dans son idéal d'avenir. Moins précis pourtant qu'un Renan, cherchant vers Asgaard les dominateurs de ses Dialogues philosophiques, il n'a pas tenté de donner une couleur ethnique définie aux figures brumeuses qui passaient dans ses rêves, comme jadis dans ceux de Jean-Jacques, lui formant une chère et indispensable compagnie. Le *Bon Européen,* qui le séduisit au début de cette dernière étape philosophique, était à la fois trop banal et trop peuple pour fixer longtemps ses préférences. Il s'en est tenu, en somme, pour esquisser le maître de demain, à la conception du surhomme mi-apollinien, mi-dionysiaque qu'avait vu grandir sa période médiane. De l'aristocrate des civilisations fortes, son surhomme final garde encore parfois l'attitude digne, la maîtrise de soi, le sentiment élevé de la responsabilité sociale. Mais le mysticisme dionysiaque qui demeure greffé chez lui sur un rationalisme apolli-

nien trop fragile, et tend de plus en plus à étouffer la tige nourricière, réclame à son tour quelques droits. Avant de peupler la terre de créatures supérieures, le surhomme, maître de demain, devra absorber en lui le satyre, « Homme de la Nature » destructeur et criard bien plus évident par malheur que créateur et organisateur patient. Nietzsche a donc incliné le plus possible le type éthique de ses derniers mois lucides vers le versant dionysiaque de sa pensée constructive, et l'imagina souvent acteur de quelque bacchanale, ou encore professeur d'énergie beyliste, c'est-à-dire, en réalité, *esclave de son premier mouvement*. En effet, après avoir reconnu des qualités de maîtres à tous les groupes qu'il nous avait présentés d'abord sous la livrée servile, il lui restait pour fermer le cycle dionysiaque et montrer une dernière fois, sous son véritable jour, le Néosatyre, serviteur du dieu de l'ivresse, à doter ce « maître » prétendu d'évidentes propensions d'esclave, c'est-à-dire d'être condamné à la servitude ou à la mort par son incapacité sociale.

Sans revenir sur la danse, le rire, la petite folie qui continuent de marquer à l'occasion le type dominateur, retournons à la « bête de proie blonde » que nous avons laissée fort engagée déjà dans de dégradantes débauches, et examinons de plus près ses titres à la vertu sociale et apollinienne par excellence, la *domination de soi*, qui seule sacre l'homme du Contrat et prépare valablement à l'indépendance d'abord, à la domination des moins sociaux ensuite. Nul n'affirme ce principe d'autodomination plus souvent que Nietzsche, ainsi que nous l'avons vu, non seulement à son heure apollinienne, en proclamant que la

Force est plus grande dans la modération et dans la Justice que dans les gestes trop accentués de la passion (1), mais durant ses derniers jours lucides, lorsqu'il écrit : « La force d'un caractère se montre dans le pouvoir d'attendre, de *différer la réaction,* dans une certaine « adiaphoria » ; le faible, au contraire, a le contre-mouvement involontaire et soudain (2). » Il reconnaît parfois (3) un caractère maladif dans l'extrême besoin de geste, de mouvement qui appartient en propre aux artistes, dans l'état « explosif » qui est le leur, alors que l'automatisme du système musculaire produit chez eux, et l'incapacité d'entraver la réaction nerveuse, et même le mimétisme hypnotique, l'obligation d'imiter malgré soi, parce que « l'image cérébrale agit déjà comme mouvement des membres ». État digne en effet de l'analyse d'un psychiâtre plutôt que d'un esthéticien!

Quel étonnement à lire, après l'expression de convictions si sages, les stendhaliennes déductions que voici (4) : « Le ressentiment même de l'homme distingué (vornehm), quand il naît en lui, se résout et s'épuise dans *une réaction instantanée.* » Cet aristocrate ne sera pas, du moins, « empoisonné » par la durée du malaise contenu, par cette sensation de haine entravée qui semblait la plus pénible de toutes à Henri Beyle. Non, le Noble « ne peut prendre *longtemps rien au sérieux,* pas même *ses méfaits* » ! Voilà certes de faibles garanties d'étendue et de durée pour une domination de groupe, toujours précaire et contestée.

(1) XI-1, 63.
(2) XV, 78 et 443.
(3) XV, 360.
(4) *Généalogie. Diss.*, I, aph. 10.

Enfin, le *Crépuscule des faux dieux,* cherchant à préciser une dernière fois sous nos yeux la notion dionysiaque, s'y prend de la façon suivante, dans ces *Excursions d'un inactuel* dont le titre même rappelle la période outrancière du premier dionysisme nietzschéen : « L'essentiel chez l'homme *dionysiaque* reste la facilité de métamorphose, l'*impossibilité de ne pas réagir,* de ne pas comprendre une suggestion quelconque. *Il se métamorphose constamment* (1). »

On dirait toutefois que, dans cette suprême exégèse de son idéal si longtemps caressé, Nietzsche hésite à conférer le brevet de maîtrise à l' « histrion » du vieux dithyrambe, dont le rythme entraînant l'égara lui-même durant tout le cours de sa carrière intellectuelle. L'approbation est ici moins franche pour le sectateur du dieu de l'orgie, l'admiration se mêle de quelques réserves, et le mot d' « hystérie », qui s'étale en toutes lettres sur la page, dit assez qu'une clairvoyance intermittente continue à équilibrer la manie tenace chez l'admirateur endurci de la santé des danseurs de Saint-Guy. Le duel se poursuivait donc tacitement dans son cœur, entre ses deux divinités inspiratrices, et il eût été certes bien empêché d'arrêter définitivement, vers 1888, la physionomie des maîtres de l'avenir.

Il nous faut donc le quitter sur ce point d'interrogation, qui n'eût sans doute jamais obtenu de réponse, quand même Nietzsche eût continué de s'agiter durant de longues années entre les deux pôles de son tempérament mal équilibré. Toutefois nous voudrions, en terminant,

(1) VIII, p. 124.

écarter une interprétation erronée qui pourrait naître de cette trop longue étude. Nous avons parlé souvent de tendance, et parfois d'hérédité pathologique chez l'auteur du *Zarathoustra*. Est-ce à dire que la valeur artistique ou même intellectuelle de ses écrits nous paraisse diminuée par cette épithète? Non point, et nous nous associerions volontiers aux conclusions d'un savant suédois, M. Poul Bjerre, qui, dans son ouvrage récent sur « La folie géniale » proteste que la maladie, certaine à ses yeux, de Nietzsche ne diminue point la portée de son œuvre. Car, ajoute-t-il, la maladie est un point de vue médical, et la vie compte avec d'autres valeurs que le médecin. Peut-être. Pourtant on avouera que la morale, ayant pour objet la sauvegarde du lien social, doit s'adresser à l'individu normal. La maladie, qui rend l'individu anormal, peut bien ne pas dévier dangereusement, peut même développer utilement en lui la clairvoyance du sens éthique, et lui fournir des suggestions que son équilibre même refuse à l'homme en santé. Il y a de grandes, de belles, de nobles folies. Nous estimons que l'état anormal de Nietzsche lui a apporté, sur le terrain apollinien de l'utilitarisme impérialiste, des inspirations fécondes et des aperçus durables. Mais il est aussi des folies inquiétantes, dévastatrices qu'il importe de distinguer soigneusement des précédentes, d'autant que les deux formes alternent parfois chez le même sujet. Le devoir s'impose alors de signaler la seconde, afin d'en paralyser les effets. La « folie » ! N'est-ce pas d'ailleurs un bien gros mot pour caractériser les originalités de Nietzsche? L'épithète de « dégénéré supérieur » qu'il a la consolation de partager avec presque tous les hommes de

génie, au regard de la psychologie moderne, lui convient bien davantage.

Au surplus, la polémique sans ménagement que nous avons menée contre les pensées ne nous empêche point de rendre justice au caractère du penseur. Génie incomplet, intelligence troublée, Nietzsche apparaît en revanche infiniment sympathique dans sa personnalité morale, du moins tant qu'il fut tout à fait lui-même. Et cela, dès sa jeunesse, qui connut l'enthousiasme désintéressé du beau, du vrai et du bon, en dépit des déguisements étranges que revêtit dès lors son activité réformatrice. Puis, plus tard encore, quand il écoutait les inspirations apaisantes et pondérées du dieu de Delphes. Sa correspondance avec le baron de Gersdorff, et surtout avec Erwin Rohde, est un véritable roman d'amitié passionnée et délicate, comme il n'en existe peut-être en aucune langue. L'amitié tint chez lui la place que l'amour sexuel occupe d'ordinaire dans le cœur de l'homme. On sait qu'il ne connut point la femme, si nous en croyons le témoignage de son camarade Deussen, qui lui applique l'assertion d'un biographe de Platon : *Mulierem nunquam attigit* (1). Seule, en effet, une jeune actrice honnête et digne, qu'il décore du surnom hellénique de « Glaukidion », passe à l'arrière-plan de ses lettres de jeunesse. Plus tard, une charmante Parisienne rencontrée à Bayreuth, Mme O., et sa remarquable confidente d'un temps, Mlle Lou Salomé (devenue Mme Andréas), semblent avoir occupé quelques moments sa sensibilité ; de façon uniquement cérébrale d'ailleurs. Il a tout ignoré de la

(1) Voyez pourtant XIV-1, 525.

femme, et la brutalité passagère de ses jugements sur ce sujet voile mal leur incompétence (1).

Il fut au fond du cœur un tendre et un pitoyable, en dépit de ses affectations de rondeur militaire et de ses préférences martiales affichées. Il a proclamé lui-même que la pitié était son danger (2) : « Mon étroit sentier court entre deux périls : l'un est un sommet, et s'appelle outrecuidance (Uebermuth) ; l'autre est un abîme et se nomme pitié. » Sa sœur affirme à maintes reprises (à propos de son attaque impitoyable contre Strauss en particulier) qu'il souffrait plus que ses victimes des blessures qu'il pensait leur avoir faites. « Il est encore possible de se supporter, mais comment supporterait-on son prochain? Il souffre trop..... J'aime celui qui est à ce point compatissant qu'il fait de la *dureté* sa vertu et son dieu (3). »

(1) Son analogie avec Strindberg fut un des premiers traits qui frappèrent en lui M. Brandes. (Corr. III, 296.)
(2) XII-2, 261.
(3) *Id.*, 265 et 262.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LES ORIGINES APOLLINIENNES DE L'UTILITARISME IMPÉRIALISTE

LIVRE PREMIER

PROLOGUE HELLÉNIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'ALLIANCE DE LA PHILOLOGIE ET DE LA MUSIQUE

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE GRECQUE

CHAPITRE III

LE PREMIER DIONYSISME NIETZSCHÉEN

LIVRE II

LES CONFESSIONS DE NIETZSCHE

CHAPITRE PREMIER

VERS LA RÉTRACTATION

CHAPITRE II

APOLLÔN

CHAPITRE III

ANTISOCRATÈS

CHAPITRE IV

DIONYSOS

LIVRE III

ÉPILOGUE D'IMPÉRIALISME ETHNIQUE. MAITRES OU ESCLAVES ?

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DES DEUX RACES

CHAPITRE II

APOLLINIENS OU MAITRES DE JADIS

CHAPITRE III

SOCRATO-CHRÉTIENS, OU ESCLAVES RÉVOLTÉS

CHAPITRE IV

DIONYSIASTES OU MAITRES DE DEMAIN

PARIS. — TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 6175.